Günther Hauff, Hans Rudolf Schweizer, Armin Wildermuth
Hrsg.

IN ERSCHEINUNG TRETEN

Heinrich Barths Philosophie des Ästhetischen

SCHWABE & CO AG · VERLAG · BASEL

Die Herausgeber dieses Buches nehmen den 100. Geburtstag des Basler Philosophen Heinrich Barth (1890–1965) zum Anlass, eine philosophische Position vorzustellen, die dem Ästhetischen eine fundamentale Bedeutung zuerkennt. Zu dieser Position führt die Einsicht, dass alles, was als wirklich erfahren wird, in Erscheinung treten muss. Erscheinung ist ein altes, aber oft vernachlässigtes Thema der Philosophie. Das Verdienst, das Ästhetische als reines In-Erscheinung-Treten wieder in den Mittelpunkt der philosophischen Reflexion gerückt zu haben, kann Heinrich Barth in besonderer Weise zugesprochen werden. Durch seine These, dass jede Philosophie unausweichlich Auslegung von Erscheinung ist, werden grosse Zusammenhänge neu bewusst: zwischen Erscheinung in der metaphysischen Tradition im Sinne von «Kosmos» und in der Tradition der Moderne im Sinne von «sinnlicher Erkenntnis», «Wahrnehmung».

Das Denken Barths weist freilich in grundsätzlicher Weise über den Horizont der philosophischen Reflexion hinaus, denn es stand in einem offenen Dialog mit der biblischen Offenbarung und mit der Theologie. Soweit es unter den Titel einer «Existenzphilosophie» gestellt ist, führt von Kants Philosophie der praktischen Vernunft über Hermann Cohen und Paul Natorp eine Interpretationslinie direkt zu Barths Versuch, Existenz als Erkenntnis zu erfassen und in einem radikalen Sinn auf das Ästhetische hinzubeziehen.

Damit, dass Barth das Ästhetische unter verschiedenen Gesichtspunkten ins Zentrum seines Philosophierens stellt, eröffnet er eine Dimension von Fragestellungen, in denen Wirklichkeitserfahrung neu aufbricht: Licht, Physiognomie, Kunst. Es spricht für den Wirklichkeitsgehalt des Barthschen Denkens, dass sich seine Einsichten gerade dort praktisch beglaubigen lassen, wo Erkennen und In-Erscheinung-Treten identisch werden: in der Kunst und in der ihr angemessenen Interpretation.

Heinrich Barth: geboren am 3. Februar 1890 in einer Basler Theologenfamilie. Studium der Altphilologie und der Philosophie in Bern und in Marburg bei Cohen und Natorp. Mitwirkung beim Aufbau der «dialektischen Theologie» seines Bruders Karl Barth. Von 1928 bis 1960 Professor der Philosophie in Basel. Ausarbeitung der «Philosophie der Erscheinung». Entwurf einer transzendental begründeten Existenzphilosophie. Zusammenfassendes Hauptwerk: «Erkenntnis der Existenz». Heinrich Barth starb am 22. Mai 1965.



Günther Hauff, Hans Rudolf Schweizer, Armin Wildermuth (Hrsg.)

IN ERSCHEINUNG TRETEN

Heinrich Barths Philosophie des Ästhetischen

SCHWABE & CO AG · VERLAG · BASEL 1990

Das Lebenswerk von Heinrich Barth (1890–1965) harrt noch der angemessenen Würdigung. Dieser Sammelband, der zu Barths 100. Geburtstag erscheint, ist ermöglicht durch den Verlag Schwabe in Basel, der Barths Bücher betreut hat. Die Herausgeber möchten dem Verlag für seine neuerliche Bereitschaft herzlich danken. Sie danken auch den Autoren, die Aufsätze zur Verfügung gestellt haben, nicht zuletzt aber Herrn Stephan Rippstein, Assistent für Philosophie in St. Gallen, für die grosse Mühe der Textverarbeitung.

*Mit Unterstützung
durch einen Beitrag des Lotteriefonds
des Kantons Basel-Stadt*

Printed in Switzerland
ISBN 3-7965-0907-X

Inhalt

Einleitung
Grundlinien der Philosophie Heinrich Barths

Armin Wildermuth, St. Gallen

Philosophie der Existenz und Philosophie der Erscheinung sind die beiden Titel, unter denen das Denken Heinrich Barths eingeordnet werden kann. Der Begriff «Existenz» legt es nahe, Barths Philosophie in den Kontext der Existenzphilosophie zu stellen. Ein zweiter Blick muss aber sogleich eine neue Orientierung suchen, denn die Dichotomie von «Existenz» und «Erscheinung» formuliert die beiden Hauptthemen unserer ganzen philosophischen Tradition: Mensch und Kosmos, Vernunftphilosophie und Metaphysik. Die Barthsche Philosophie versucht einerseits die Existenz in ihrem Erscheinen und andererseits alles Erscheinen in seinem existentiellen Sinn zu erfassen; damit kommen die Umrisse dieses grossangelegten Denkentwurfes in Sicht: es sollen die Vernunftphilosophie der Moderne und die Metaphysik der Antike und der Scholastik in einen übergreifenden Erkenntniszusammenhang gestellt werden.

Kritische Transzendentalphilosophie, die sich Barth über den Marburger Neukantianismus des ersten Jahrzehnts des 20. Jahrhunderts angeeignet hat, wird für ihn zum Instrument, die traditionellen Klassifizierungen und Kategorien immer wieder zu übersteigen, zu überholen, zu revidieren. So sind die üblichen Dichotomien auf den Grund ihrer Differenz zu hinterfragen und keineswegs als Fakten oder Tatsachen zu akzeptieren. Es wäre aber auch nicht sinnvoll, Dichotomien durch kühne Superstrukturen oder nivellierende Identitäten überwinden zu wollen. In den Grundlagenreflexionen der Barthschen Philosophie wird demgegenüber versucht, das Ineinander oder das wechselseitige Aufeinander-angewiesen-Sein begrifflich zu artikulieren. So nimmt Barth eine fundamentale Doppelbedeutung der Erkenntnis an: Erkenntnis ist immer Erkenntnis-Vollzug und nie ausserhalb des Feldes der Erscheinung. Erkennen und Erscheinen sind unterschieden, aber nicht trennbar. Barths Begriffe der «Existenz» und der «Erscheinung», des «Existierens» und des «Erscheinens» werden auf jener seltsamen Scheidelinie

konzipiert, wo wir den Weltverlust erkennen, wenn wir uns als Denkende denken, und sogleich den Selbstverlust erfahren, wenn wir uns von der Welt her als Ding verstehen wollen. Darum bietet Barth zwei unterschiedliche Formulierungen an: «in-die-Erscheinung-treten» und «existentielle Erkenntnis». Das Drama der Philosophiegeschichte hat sich bis anhin in zwei grossen Akten vollzogen, die diesen beiden Bestimmungen entsprechen: In der Antike und in der Scholastik war das genuin Existentielle aufgehoben in der kosmischen Erscheinung, während die neuzeitliche Vernunftphilosophie den erscheinenden Kosmos zunehmend unter dem Aspekt seiner Bezogenheit auf das «Subjekt» erschloss und sich auf sich selbst zurückzog. Erst dann, wenn diese beiden Aspekte in ihrer Reinheit erfasst und isoliert werden, tritt das verborgene Band in Sicht, das ein Ineinander von Existieren und Erscheinen erschliessen lässt.

Dies klingt alles schon sehr spekulativ. Darum kommt eine weitere Reflexion zum Zug: Die Barthsche Philosophie der Existenz und der Erscheinung will eine Philosophie der Aktualisierung sein. Der neutralisierende und ontologisierende Charakter der Reflexion muss kritisch bedacht werden, denn es geht um das Erkennen des wirklichen Existierens und Erscheinens selbst. Darum wird diese Philosophie, wenn sie ihren eigenen Status mitreflektiert, zu einer Philosophie der Beschreibung, und sie ist streng genommen Erkenntnis der Erkenntnis. Werden so der philosophischen Reflexion ihre Grenzen gesetzt, eröffnet sich gerade dadurch der Blick auf das, was «unüberholbar» ist und sich in seiner Reinheit und in seinem Eigensinn manifestiert.

Die Herausgeber dieses Gedenkbandes haben sich entschlossen, den Aspekt des Ästhetischen, den Barth selbst zum Zentrum seiner Philosophie erklärt hat, in den Mittelpunkt zu stellen. Der Titel «In Erscheinung treten» zeigt diese Intention an. Auch wenn einige Beiträge mehr den existenzphilosophischen Aspekt untersuchen, so sind dabei immer auch erscheinungsphilosophische Bezüge im Spiel. Das Gedankengut Heinrich Barths ist zwar nie in eine weitere Öffentlichkeit vorgedrungen. Dennoch ist festzustellen, dass ohne Kenntnis seiner Schriften heute oft um Probleme gerungen wird, die seine Philosophie klar artikuliert hat. Dies spricht zugunsten eines Denkens, das sich seine Probleme von der Wirklichkeit vorgeben lässt und darum weiss, dass das Erscheinende selbst die Fragen an den erkennenden Menschen stellt. Um diese para-

dox klingende Aussage voll zu begreifen, bedürften wir, wie Barth sich ausdrückte, einer «zweiten kopernikanischen Wendung».

Mögliche Beziehungen und Abgrenzungen

Der Versuch, Barths philosophische Ästhetik in ihrem Umfeld zu lokalisieren, bleibt wegen ihrer radikalen Erscheinungsbezogenheit problematisch. Naheliegend wäre eine Verbindung mit den verschiedenen Strömungen der Phänomenologie. Doch Barth formulierte seine Vorbehalte gegenüber einer Interpretation der Erscheinung als «Phänomen» derart deutlich, dass eine fruchtbare Auseinandersetzung mit den Vertretern der Phänomenologie unterblieb: «Als 'phainomenon' ist die Erscheinung verstanden als ein Seiendes. Sie begegnet uns im Phänomen in ihrem ontologischen Aspekt» (E 153)[1]. Auch eine subjektivistische Terminologie kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass es eines Aktes der Reduktion und der Stillegung der bewegten, sich aktualisierenden Erscheinung bedarf, um aus dem Ereignis des «Erscheinens der Erscheinung» ein ent-zeitlichtes, ungeschichtliches «Phänomen» zu machen. Für Barth ist das Phänomen bereits ontologisiert: «Das Phänomen ist eidetisch schematisierte Erscheinung» (E 112). Eine weitere Reduktion liegt auch der Rede vom «Bewusstsein» zugrunde, denn dieses wird erst durch einen Akt der «Lokalisierung» aus anderem Sein herausgenommen, mit dem Ergebnis, dass eine Innen-Aussen-Differenz unausweichlich wird (E 165f.).

Allerdings kann eine Nähe Barths zur existentialistischen Phänomenologie *J. P. Sartres* festgestellt werden. Vor allem war es Sartres Offenheit für die Erscheinungsproblematik im Stadium von «L'Etre et le Néant», die ihn Barth als verwandt erscheinen liess. Barth war auch einer der wenigen zeitgenössischen Philosophen, die ein Verständnis für das Denken *George Berkeleys* besassen. Zu untersuchen wären aber auch Barths Affinitäten zur Wahrnehmungsphänomenologie von *Maurice Merleau-Ponty*. Das Medium, in dem sich hier die Phänomene dem Denken stellen, ist verglichen mit der Husserlschen Bewusstseinsphänomenologie sinnlicher und im Prozess des Sich-Zeigens der Phänomene geradezu integriert. Phänomene sind hier ihr eigenes Sich-Zeigen. Wie bei Barth spielt auch bei Merleau-Ponty die Kunst (und zwar die Malerei

von Cézanne) eine paradigmatische Rolle für die philosophische Erkenntnis. Die phänomenologischen Forschungen von *Bernhard Waldenfels* bekunden ebenfalls ein sensibles Zugehen auf die Erscheinungen der Lebenswelt und implizieren eine ästhetische Grundphilosophie. Sie erweisen sich als fähig, sich dem Phänomen der Kunst zu stellen[2]. Auf dem Wege, die Phänomenologie in Richtung auf eine Erscheinungsphilosophie zu überschreiten, befindet sich das Denken von *Heinrich Rombach,* hauptsächlich aufgrund der originalen Bedeutung, welche es der «Wahrnehmung» zuerkennt[3].

Georg Picht entwickelte aus ursprünglich Heideggerschen Positionen eine Erscheinungsphilosophie, die mit manchen Formulierungen in grosser Nähe zu Barthschen Gedanken steht. Vor allem in seiner Schrift «Kunst und Mythos» (Stuttgart 1986), die posthum veröffentlicht wurde, geht Picht von der Priorität der Erscheinungen aus und formuliert mit seinem Begriff der «Phänomenalität der Phänomene» eine Einsicht, die dem Barthschen «Erscheinen der Erscheinung» entsprechen könnte. Ebenso deutlich kommt die Nähe zu den Erscheinungen in Pichts eingehenden Analysen der künstlerischen Arbeit und den transzendentalphilosophischen Interpretationen der Malerei zum Ausdruck. Auch in der Rezeption mythischer Wirklichkeiten gewinnt sein Denken neue Einsichten, folgt doch aus der Anerkennung der Eigenmächtigkeit der Erscheinungen eine «Theologie» und eine «Mythologie», in denen auch dasjenige ernst genommen wird, wovon man in der üblichen akademischen Rezeption nichts zu wissen sich rühmt. Wie Barth gewann Picht seine veränderte Sicht aus der Erkenntnis, dass im Horizont des antiken Denkens das Eidos einen Aspekt der «dynamis» in sich birgt.

Dasselbe lässt sich auch von *Ernesto Grassi* sagen, dessen Arbeiten über die Ästhetik der Antike und der italienischen Renaissance eine Fülle von erscheinungsphilosophischen Überlegungen enthalten. So formuliert er einmal: «Hier muss daran erinnert werden, dass Eidos ursprünglich 'Gestalt', 'Form' heisst ... Damit wird etwas Entscheidendes aufgedeckt: Der Gegenstand des Fragens ist nicht das Sein, sondern das 'Erscheinen' des Seins. Ohne dass etwas 'sich zeigt', ohne ein Erscheinendes ist auch Fragen unmöglich.» Und: «Dieses 'Erscheinen' ist nur als ein 'sich' vollziehender Akt des 'Sich'-Zeigens zu verstehen, denn lediglich als solcher offenbart er sich selbst und nicht ein 'anderes'»[4]. Bei der Dar-

stellung des erscheinungsphilosophischen Ringens der italienischen Renaissance bezieht sich *Wilhelm Perpeet* explizit auf Heinrich Barths Erscheinungsforschung[5].

Sicher bildet *Theodor W. Adornos* «Ästhetische Theorie» zu Barths Philosophie des Ästhetischen einen klaren Gegenpol. An der unüberholbaren Positivität des Erscheinens der Erscheinung scheitert die Dialektik der Negativität. Was der Philosophie letztlich misslingt, nämlich der Positivität des Erscheinens gerecht zu werden, spricht Barth dem erscheinenden Kunstwerk zu. Es gewinnt eine Dignität, die der wissenschaftlichen Erschliessung der Erscheinungen versagt bleibt. Das reine Sich-erscheinen-Lassen verlangt eine besondere, eine künstlerische Haltung, so dass bei Barth die «Natur» oder der «Kosmos» erst durch die Kunst zur reinen Natur wird. Wird aber das Kunstwerk zur Epiphanie der vollen Einheit von Erscheinen und Bedeuten, dann wird das alltägliche Leben und das Alltagswissen in den Zustand der Defizienz versetzt oder enthüllt sich als die Depravation eines höheren, reineren Daseins, das verleugnet wird. Dass sich aber Kunst ereignet und dass sich epiphanische Erfüllung zeigt, dies ist nicht nur unableitbar und kontingent, sondern bedeutet auch eine Verpflichtung, sich ganz der Kontingenz zu stellen und die eigene Existenz aus einem nicht-mundanen Zusammenhang zu begründen. Damit wird auch epiphanische Kunst zur sichtbaren Transzendenz, die sich im Erscheinen als unvergleichbare Wirklichkeit bekundet. An der Kunst wird so der Umriss eines transzendental orientierten Welterfahrens sichtbar, das sich in seiner letzten Ausrichtung einem verklärten und versöhnten Existieren anheimgegeben erkennt. Hier ist der Umschlag in ein radikal anderes Leben «nahe herbeigekommen», der sich bei Adorno als ein verborgener Messianismus allein im Schmerz des Negativen gegenwärtig hält. – Wie diese Darlegungen vielleicht verraten, ist es möglich, auf einer erscheinungsferneren Ebene durchaus negativ-dialektisch zu argumentieren, doch um den Preis, dass das Denken dem Erscheinen der Erscheinung nicht mehr als dem Ereignis begegnet, das es in frontaler Begegnung zu bestimmen aufgerufen ist.

Gründliche philosophische Studien zur Erscheinungsproblematik legt *Günter Wohlfart* vor[6]. Vorbildlich in ihrer strengen Erscheinungsbezogenheit und präzisen Analyse sind die kunsthistorischen Untersuchungen und methodischen Überlegungen von *Gottfried Boehm* geworden. In

ihnen werden die philosophischen Positionen von Konrad Fiedler und Maurice Merleau-Ponty zu Instrumenten der Bild-Interpretation. Für die heutige Situation der ästhetischen Philosophie formuliert Boehm mit vollem Recht: «Will sich Ästhetik schliesslich als Philosophie ernst nehmen, dann müsste sie beanspruchen, in gewisser Weise die ganze Philosophie zu sein, keine lediglich materialversunkene Provinz der philosophischen Gesamtanstrengung, die sich einst mit dem Titel einer philosophischen Systematik schmückte»[7].

Natürlich bewirkt die Einsicht, dass wir allmählich in eine ästhetische Gesellschaft hineingewachsen sind, ein neues Interesse an Ästhetik, Kunst und Kunsttheorie. Besonders in der heutigen postmodernen Situation sehen wir uns konfrontiert mit einer Fülle von Ästhetiken, die ein bestimmtes Moment des Ästhetischen und der Kunsterfahrung hervorheben: Plötzlichkeit, Schein, Schönheit, Sinnlichkeit, Ausdruck, Erfahrung, Symbol, Zeichen, Fiktion, Skepsis, Zwietracht. Zugleich vernehmen wir den Anspruch, dass eine umfassende oder fundamentale ästhetische Philosophie konzipiert werden sollte. Entsprechende Entwürfe liegen seit längerer Zeit vor. Es genügt, hier einige Namen zu nennen: Nietzsche, Ernst Cassirer, John Dewey, Hans Georg Gadamer, Nelson Goodman, Maurice Merleau-Ponty. Natürlich besteht zwischen dem unausschöpfbaren Reichtum der Kunst oder der ästhetischen Erscheinungen und der reduzierenden Simplizität einer ästhetischen Philosophie eine kaum zu ertragende Diskrepanz. Nur die Einsicht, dass die Kunstpraxis und die ästhetische Theorie aufeinander angewiesen sind, dürfte diesem Problem gerecht werden. Heinrich Barth entwickelte seine Philosophie des Ästhetischen im unanschaulichen, reduzierten Bereich ästhetischer «Prinzipien», aber er stellte sich der kaum überblickbaren Pluralität der Philosophiegeschichte. Ein analoges Unternehmen könnte im Bereich der Kunst und der Kunstgeschichte gewagt werden. Ob sich das theoretisch artikulierte Ästhetische dabei stets auf wenige «Prinzipien» zurückziehen und die Pluralität der Erscheinungen bei aller Anerkennung doch negieren muss, bleibe weiterer ästhetischer Reflexion vorbehalten. Kann die postmoderne Pluralität ebenfalls in den Status ästhetischer Theorie einbezogen werden? Diesen Anspruch stellt *Wolfgang Welsch* und postuliert gleichzeitig eine «Ästhetik als Erste Philosophie»[8]. Es ist aber bezeichnend für dieses Postulat, dass es aus der negativen Ästhetik Adornos und damit aus der Absenz des erfüllenden

Erscheinens entwickelt wird. Die von *Jean-François Lyotard* initiierte Ästhetik des Erhabenen beruht zwar auf einem Missverstehen der Kunst Barnett Newmans und dürfte einen sublimen Ikonoklasmus in sich bergen. Doch erhebt sie zugleich den Anspruch, das Erscheinende aus dem Moment seines Sich-Zeigens, das unableitbar und unerfassbar ist, erfahren und verstehen zu lernen. Die Ästhetik des Erhabenen kann so ein Vehikel sein, mit dem Ästhetik zur Erscheinungsphilosophie erweitert werden kann.

Wir leben offensichtlich in einer Situation, in der die Ästhetik zur Utopie der Philosophie geworden ist, weil sie selbst auf ihrem eigenen theoretischen Territorium keinen universalen Erkenntnisanspruch mehr stellen kann[9]. Und für jene, die ästhetische Theorie treiben, bildet die Kunst die Utopie eines Denkens, das auf einer ungebrochenen Erfahrung aufbaut, ja mit dieser zusammenfällt[10]. Da mag man sich von ferne wieder daran erinnern, dass es die innerste und tiefste Vision der Metaphysik war, einen Gott zu denken, der, indem er denkt, auch Welten erschafft: intellectus originarius.

Zu den einzelnen Beiträgen

Der Beitrag von *Günther Hauff* führt mitten hinein in die Auseinandersetzung von Philosophie und Theologie, die Heinrich Barth zeitlebens geführt und als ein persönliches Schicksal durchgestanden hat. Dabei wird das biographische Umfeld deutlich sichtbar. Kennzeichnend für das Barthsche Denken ist hier das Bestreben, die eigenständigen Ansprüche von Offenbarung und Philosophie zu bewahren. Das dargestellte Spektrum umfasst die Herkunft aus einer Familie von Theologen, die Rezeption des Marburger Neukantianismus (Hermann Cohen und Paul Natorp), die Beteiligung an den Anfängen der «Dialektischen Theologie», die Aktualisierung von Kants Theorie der praktischen Vernunft und von Cohens Ursprungsdenken zu einer transzendental begründeten Existenzphilosophie und zu einer das Wirklichkeitsproblem frontal angehenden Erscheinungsphilosophie. Als eigentliches Vermächtnis Barths wird sein von Ontologismen befreites Philosophieren herausgestellt, das den Horizont einer «tiefer gesehenen Wirklichkeit» (S. 81) eröffnet. Zugleich ist damit die Abgrenzung gegenüber der Fun-

damentalontologie Heideggers angedeutet, die einem genuinen existenzphilosophischen Denken nicht gerecht werden kann. Hauff skizziert auch eine mögliche Verbindung der Anliegen, die Karl Jaspers unter dem Gesichtspunkt des «philosophischen Glaubens» zur Sprache bringt, mit den Intentionen Barths, dem transzendentalen Erkenntniszusammenhang nachzuspüren, der die anscheinend inkommensurablen «Glaubenswahrheiten» und die Ursprungsgedanken der Philosophie übergreift.

In den Bereich des Marburger Neukantianismus führt der Beitrag von *Helmut Holzhey*. Sicher blieb Barths Denken auch nach seiner Marburger Studienzeit mit den philosophischen Grundlagen Cohens und Natorps verbunden, auch wenn er durch seinen radikalen Wirklichkeitsbezug die Fragestellungen des Neukantianismus überboten hat. Eine gründliche Lektüre von Cohens «Logik der reinen Erkenntnis» (1902) ist bei ihm vorauszusetzen. Deren Spuren in seinem Vortrag «Gotteserkenntnis» (1919) wären leicht nachzuweisen. Cohens Zusammenschau von kantischer Transzendentalphilosophie und jüdischem Monotheismus verweist auf die auch Barth prägende Koexistenz von Philosophie und Theologie, die in einem übergreifenden Ursprungsgedanken ihre Konvergenz finden. Das Verhältnis der Ursprungsphilosophie Cohens zur Philosophie Heideggers interpretiert Holzhey hauptsächlich unter Beizug von Heideggers Freiburger Antrittsvorlesung «Was ist Metaphysik?» (1929). Bei gänzlich unterschiedlichen ontologischen Voraussetzungen ergeben sich beim Gedanken des «Etwas», bzw. des «Seienden», methodische Analogien: Die «Negativität» zeigt sich beiden Philosophen als Ermöglichungshorizont für «Sein». Gegen diese beiden Wirklichkeitsbegründungen durch Negativität wäre auf Barths «Logik des Urteils» zu verweisen, die das «Etwas» erscheinungsphilosophisch deduziert und die «Faktizität» des Etwas im Horizont der Kontingenz erörtert.

Wider den neopositivistischen Erfahrungsbegriff Carnaps und Schlicks argumentiert *Winfried Weier* vorerst mit einem kantischen Instrumentarium, um dessen metaphysische Voraussetzungen und Antizipationen aufzudecken. Doch die Transzendentalphilosophie dient ihm nur dazu, eine Grenze des Positivismus einsichtig zu machen. Die Inkonsequenzen transzendentalphilosophischer Applikationen auf «bewusstseinstranszendente» Objekte führen ihn zu einem metaphysischen Standpunkt. Er setzt die entontologisierende Funktion der Transzen-

dentalphilosophie ausser Kraft zugunsten einer «Ontologie transzendentaler Teilhabemetaphysik» (S. 131). Darum ergäben sich bei einer argumentatorischen Konfrontation mit dem Barthschen Denken erhebliche Differenzen. Bei der konsequenten Verschränkung von Erscheinungs- und Existenzphilosophie wäre ein objekthaftes Ausserhalb des Bewusstseins kritisch aufzulösen. Dennoch besteht zwischen Weiers Bejahung der Metaphysik und der Barthschen Aneignung der metaphysischen Tradition eine Verwandtschaft, zum mindesten darin, dass eine durchgehende Hinordnung auf Sinn alles Seiende kennzeichnet. Weier formuliert diesen Gedanken identitätsphilosophisch: «Sinnidentität in der Verschiedenheit des Ausdrucks ... bezeichnet die Grundanschauung der Metaphysik» (S. 134).

Auf dem Hintergrund einer Folie apokalyptischer Welteinschätzung erörtert *Gerhard Graf* den Begriff der Treue. Sie erscheint heute als eine obsolete Haltung. Ihre Rettung kann nur durch eine tiefere Begründung versucht werden. «Wenn wir Treue zum Paradigma einer ethischen Besinnung wählten, so deshalb, weil sich an ihr die Begründungsnotwendigkeit in der Transzendenz des Transzendentalen zeigt» (S. 144). Damit ist zugleich das Thema einer personalen und kollektiven Vertrauensbegründung angesprochen, das sich auf wesentliche Positionen Barthschen Denkens beziehen kann.

In den Beiträgen von *Felix Belussi* und *Daniel Kipfer* wird der Barthsche Reflexionsbegriff einer eingehenden Kritik unterworfen. Anstoss zu dieser Kritik bildet offensichtlich der privative Charakter des «reflexiven» und «begrifflichen» Denkens im Vergleich zur offenen, beinahe grenzenlosen «existentiellen Erkenntnis». Diese umfasst in der Barthschen Konzeption alle Bereiche des Bewussten und Unbewussten. Der Status reflektierter Existenz und damit auch eines wie auch immer konzipierten «Bewusstseins» ist abgehoben von der ungebrochenen Existenz, die sich nicht als ein kernhaftes Subjekt, sondern als die Aktualisierung eines Sollensanspruchs konstituiert. Damit ist nichts weniger ausgesagt, als dass die ganze neuzeitliche Subjektphilosophie und ebenso die Husserlsche Phänomenologie auf «einer reflexionsphilosophischen Fehldeutung der subjektiven Erkenntnisaktualisierung» (S. 156) beruht.

Felix Belussi unterwirft die Barthsche Kritik wiederum der Kritik. Diese geht in folgende Richtung: «Barths Philosophie beschreibt im Grunde

zwei miteinander unverträgliche Formen der existentiellen Selbsterfahrung, die auf eine unterschiedliche Deutung des Stellenwerts der Reflexion im gnoseologischen Schema der Zeitphasen zurückzuführen sind» (S. 161). Wesentliche Schwierigkeiten sieht Belussi in Barths Konzept des «existentiellen Selbstverständnisses», wenn es zum teleologischen bzw. deontologischen Ansatz der Gnoseologie in Beziehung gesetzt wird. Das Moment der Reflexivität, das für die Zeitkonstitution unabdingbar gesehen wird, dürfte auch in der Aktualisierung der ungebrochenen, realen Existenz nicht radikal ausgeschlossen bleiben. Inwieweit also die «reflexive» Existenzerkenntnis auch Moment der umfassenderen «existentiellen Erkenntnis» sein muss, bleibt weiterer Analyse des Barthschen Werkes vorbehalten.

Die Unangemessenheit der «Reflexion» im Verhältnis zur unüberholbaren «existentiellen Erkenntnis» wird von *Daniel Kipfer* als Aporie, sogar verschärft im Sinne einer «begründenden Funktion», verstanden. Die Existenzauslegung erfolge bei Barth durch ein – allerdings sich selbst erhellendes – «Ignoranzbewusstsein». Philosophisches Nachdenken bleibe stets «oratio obliqua». Reflexion komme immer «zu spät» und transformiere das existentielle Determinandum in ein ontologisches Substrat. Kipfer argumentiert, dass sich bei diesen Barthschen Voraussetzungen ein Widerspruch zeige: Reflexion als sekundäre Vernunft begleite zwar nur die existentielle Erkenntnis, könne aber als konstituierendes Moment, nicht nur als deren Derivat verstanden werden. Es bleibt also die Frage: «Wie ist es überhaupt möglich, Kenntnis vom existentiellen Geschehen zu haben, wenn es doch in seinen integralen Bestimmungen der Reflexion nicht zugänglich ist» (S. 185). Die in die philosophische Reflexion eingeführte «Aporie» bewirkt deren radikale Destruktion, die aber zugunsten einer offenen Begegnung mit Existenz und Erscheinung zum mindesten als ein Instrument verantwortet werden kann.

Hans Rudolf Schweizer untersucht das Beziehungsfeld von Welt und Mensch bei Heinrich Barth, Alexander Gottlieb Baumgarten und Ignaz Paul Vital Troxler. Leitfaden der Interpretation bilden die unüberholbare «Reinheit der Erscheinung im Ästhetischen» (E 309) und das unverfügbare Ereignis des «Erscheinens der Erscheinung», also die Grundeinsichten der Barthschen Erscheinungsphilosophie. Dieser Ansatz legt eine Revision des üblichen Subjekt-Objekt-Schemas nahe, er

bestimmt auch neu das Verhältnis von Mensch und Welt. Es zeigt sich in der Analyse der drei verschiedenen Positionen, dass sie eine polare Auffassung dieses Verhältnisses zugunsten einer medialen zu überwinden versuchen. Durch einen medial verstandenen Begriff des «phainomenon» kann auch die Individualität von dem Sich-Zeigen der Erscheinung her ausgelegt werden. Eine sorgfältige Analyse der «Aesthetica» Baumgartens führt zum Ergebnis: «Die sinnliche Erkenntnis ist letztlich nichts anderes als die Erscheinung selbst» (S. 197). In der produktiv-schöpferischen Auffassung der Erkenntnis stimmen Barth und Baumgarten überein, jedoch steht Barth eindeutiger zum Primat der Existenz als Baumgarten. Die Ambivalenz der entsprechenden Erörterungen Baumgartens zeigt aber an, dass er von jenem Dogmatismus unbeeinträchtigt geblieben ist, den das kantische Denken durch seine Polarisierungen bewirkt hat. Auch Troxler sucht als Schüler des jungen Schelling den aufgebrochenen Gegensatz von Subjektivität und Objektivität durch den Rückgriff auf die Sinnlichkeit zu überwinden: «Subjektives und Objektives sind nur Erscheinungsweisen, nicht Wirklichkeiten» (S. 201). Wie Barth betrachtet er das Erkennen als die Grundbewegung der individuellen Existenz. Er ist leidenschaftlich darum bemüht, die Entfremdung des Menschen von der Natur philosophisch zu erfassen, und er traut der Philosophie die weltgeschichtliche Aufgabe zu, die entsprechenden Konflikte zu bewältigen.

Philosophische Reflexion ist gemäss dem Barthschen Ansatz stets gezwungen, sich im Reden über die Wirklichkeit des «Existierens» und «Erscheinens» zurückzunehmen und auf deren Unüberholbarkeit zu verweisen; aus dieser Einsicht gewinnt sie allerdings einen konstanten Antrieb zu ihrer Entfaltung. *Armin Wildermuth* will darum die Philosophie des Ästhetischen in zwei Bereichen erkunden, nämlich in jenem transzendentalen Zentrum, in dem Bedeutung und Erscheinen ineinander übergehen oder ursprünglich verbunden oder vermischt sind, aber ebenfalls an exponierten Erscheinungen der Lebenswelt, wo diese Einheit auf oft selbstverständliche Weise benutzt wird und offenkundig ist. In den Unmittelbarkeiten des alltäglichen Erscheinens verbirgt sich eine ganze erscheinungsphilosophische Archäologie. Besondere Aufmerksamkeit gewinnen darum die Handlung (als sichtbares Eidos), Physiognomie, Kunst, Licht und Epiphanie. Barths Philosophie des Ästhetischen lässt einen Erkenntniszusammenhang sichtbar werden, der sich

von der metaphysischen Vision des «intellectus originarius» über Kants «transzendentale Deduktion» bis hin zum erfüllten Sehen in Kunst und Alltag erstreckt.

Gottfried Boehm untersucht wissenschaftstheoretische Implikationen des Verhältnisses von Bild und Wort, die von der Kunstgeschichte oft ausgeblendet werden. Die Analyse zeigt, dass sich erscheinungsphilosophische Einsichten gerade in Wissenschaften bewähren, die sich als sprachlich artikulierte Interpretationen sinnlich erfahrener Erscheinungen konstituieren. In ihnen lässt sich aber eine mehr oder weniger verdeckte Fremdherrschaft der Sprache feststellen, die den Eigencharakter des Interpretandum verkennt. Boehm will darum im Bereich der Bildinterpretation die übliche Ästhetik der Illustration vermeiden und zu einer anschaulichen Darstellungslogik des Bildes vordringen. Entzieht sich das Bild – wie in der modernen Kunst – dem Zugriff der Sprache und natürlich auch der Abbildlichkeit, dann wird deutlich, dass eine genuine «Grammatik des Bildes» die Führung der Interpretation übernehmen sollte. Doch diese scheint erst noch geschaffen werden zu müssen. Boehm zeigt auf, in welcher Richtung diese Bildgrammatik gesucht werden müsste. So sieht er eine Parallele zwischen der logischen Prädikation und der «sinnlichen Prädikationsleistung des Bildes»: das semantische «als» wird innerpiktural als Differenz zwischen dem einzelnen Element und einem jeweiligen Ganzen ausgelegt, wodurch sich jenes «als» etwas «zeigen» kann. Diese Interpretationsprinzipien werden zuerst am Beispiel der Diagonale erörtert und anschliessend an Cézannes Malerei und an René Magrittes Bild mit der Pfeife veranschaulicht. – Wenn also von einer Sprache des Bildes gesprochen werden darf, dann muss auch die Bildinterpretation darauf angelegt sein, die Unübersetzbarkeit des Bildes in das Wort voll ernst zu nehmen. Dies kann nur durch eine ungebrochene Anerkennung der Sinnpotenz und der sinnexplikativen Rolle des Bildes geschehen.

Michael Bockemühl erprobt Barthsche Einsichten bei der Interpretation dreier Kunstwerke der Moderne: von Kandinsky, Mondrian und Barnett Newman. Er formuliert zu Barth: «Seine Philosophie führt gedanklich an die Schwelle, die die Kunst im ersten Drittel dieses Jahrhunderts gestaltend überschritten hat» (S. 277). Das Prinzip des Erscheinens der Erscheinung ermöglicht es, die Werke der Konkreten Kunst in fruchtbarer Weise zu erschliessen und zu deren Konstitutionsakt vorzudrin-

gen. Es gilt aber auch als methodische Richtlinie, dass nur unvoreingenommenes Sehen und sehendes Erschliessen die Wirkungsform Konkreter Kunst zur Erkenntnis zu bringen vermag. Nur dies wird zur Bild-Erkenntnis zugelassen, was sich «allein im Vollzug der anschauenden Tätigkeit ergibt» (S. 303). «Der Wirkungsform Konkreter Kunst ist eigen, dass sie sich allein auf die Wirklichkeit ihres In-Erscheinung-Tretens bezieht» (S. 304). Auch wenn anscheinend streng subjektive Erfahrungsprozesse beschrieben werden, so ist es doch die künstlerische Gestaltung des Bildes oder Bild-Ereignisses, die die jeweilige «ästhetische Einheit» zur Erscheinung bringt. Aufgrund dieser streng erscheinungsbezogenen Methodik kann das Paradox artikuliert werden, dass es sich in der Kunst primär nicht um Phänomene handelt, sondern um deren Sichtbarwerden. Wird dieses Paradox ernstgenommen, dann verwandelt sich das Bild zum Ort, «wo Sichtbarkeit als ein sinnliches und geistiges Ereignis bewusst wird. Das Transzendente wird zum Sichtbaren» (S. 307).

Anmerkungen

[1] E = Heinrich Barth, Erkenntnis der Existenz, Basel 1965.

[2] Vgl. Kunstforum Nr. 100, April/Mai 1989, 331-341.

[3] Heinrich Rombach, Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins, Freiburg/München 1980.

[4] Thure von Uexküll, Ernesto Grassi: Wirklichkeit als Geheimnis und Auftrag. Die Exaktheit der Naturwissenschaften und die philosophische Erfahrung, Bern 1945, 84f., 105.

[5] Wilhelm Perpeet, Das Kunstschöne. Sein Ursprung in der italienischen Renaissance, Freiburg/München 1987, 201f.

[6] Günter Wohlfart, Augenblick. Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger mit einem Exkurs zu Proust, Freiburg/München 1982.

[7] Gottfried Boehm: Kunsterfahrung als Herausforderung der Ästhetik, in: Kolloquium Kunst und Philosophie, hrsg. von W. Oelmüller, Band 1: Ästhetische Erfahrung, Paderborn 1981, 13. Vgl. auch ders., Die Dialektik der ästhetischen Grenze. Überlegungen zur gegenwärtigen Ästhetik im Anschluss an Josef Albers, in: Neue Hefte für Philosophie, hrsg. von R. Bubner, K. Cramer und R. Wiehl, Heft 5: Ist eine philosophische Ästhetik möglich?, Göttingen 1973, 118-138.

[8] Wolfgang Welsch, Adornos Ästhetik: eine implizite Ästhetik des Erhabenen, in: Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Grössenwahn, hrsg. von Christine Pries, Weinheim 1989, 212.

[9] Walter Schulz, Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik, Pfullingen 1985.

[10] Peter Sloterdijk, Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung. Ästhetischer Versuch, Frankfurt 1987. Siehe auch Kunstforum international, Nr. 100, April/Mai 1989, Kunst und Philosophie, hrsg. von Florian Rötzer. Aus dem Editorial: «Das ästhetische Denken ist aktuell geworden, nicht nur im Zusammenhang mit den bei uns inzwischen als Modephilosophen geltenden Franzosen Lyotard, Virillio, Baudrillard. Und die Kunst ist einer der wichtigsten Gegenstände des Denkens geworden.»

Ursprung und Erscheinung
Zu Heinrich Barths Vermächtnis

GÜNTHER HAUFF, Zürich

In einer veränderten Situation fragen wir, was Heinrich Barth uns heute mit auf den Weg geben kann. Das heisst zunächst, wir suchen nach seinen eigenen «Leitgedanken und Zielvorstellungen». Er selbst hat diese Frage zur Sprache gebracht, freilich in dem Wissen, dass sie nicht erreichen kann, «worauf ein Mensch mit seinem Gebaren letztgiltig hinauswollte» (E 661). Doch es bleibt die Aufgabe zu erkunden, «worum es den in ihrer Geschichte existierenden Menschen zu tun war», um so «zu einer Erkenntnis der 'Bedeutung' geschichtlichen Geschehens» zu kommen. Es steht zu bedenken, was «gemeint» war, die «übergreifende Intention». Mit ihr geht es um «das Erfassen der in der Geschichte waltenden Teleologie» (E 383). Im Sinne dieser Wegleitung möchten wir den Brennpunkt von Barths ganzer Bemühung in den Blick zu fassen suchen.

Barths Philosophie hat 1960, noch vor dem Erscheinen des Hauptwerkes und der späten Abhandlungen, durch Gerhard Huber eine erste Gesamtdarstellung gefunden. Diese bewundernswerte, konzentrierte Übersicht ist auch heute noch massgebend. Die dort aufgezeigten Prinzipien müssen nicht von neuem analysiert werden. Jetzt soll unter Bezugnahme auf die unveröffentlichten Jugendschriften und Korrespondenzen sowie auf die Spätschriften eine Erweiterung des Bildes von Barths Denken angestrebt werden.

In der Frage nach dem Vermächtnis wird es aber nicht nur darum gehen, Barths Denken in seiner letzten Intention zu begreifen, sondern sich auch eine gewisse Klarheit über die Bedingungen zu verschaffen, unter denen wir heute dieses Vermächtnis übernehmen können.

Wenn wir aus unserem heutigen Pluralismus auf das Philosophieren von Heinrich Barth zurückschauen, muss zuerst die unterschwellige Vorstellung abgewehrt werden, er habe in einer von der damaligen Situation nicht angefochtenen Weise in aller Ruhe aufgrund seiner Studien über Platon und Kant seine Prinzipien und mit ihnen sein

System entwickelt. Man muss sich vergegenwärtigen, dass der Neukantianismus seiner Marburger Lehrer in einer Bewegung war, die der junge Barth in seiner Dissertation über «Descartes' Begründung der Erkenntnis»[1] weitergeführt hat, indem er das Erkennen nicht im «cogito», sondern in Gott begründet fand und so allem Psychologischen und Gegebenen ein «Ursprungsprinzip» entgegensetzte. Man muss sich zweitens vor Augen halten, dass Barth von diesem «Ursprungsprinzip» her 1919 mit seinem Aarauer Vortrag «Gotteserkenntnis» auf den Aufbruch der dialektischen Theologie einwirken konnte. Drittens sah er sich durch die Phänomenologie und die Daseinsanalyse des frühen Heidegger vor die Frage nach der Existenz gestellt, die er selber in seinem Kant-Buch aufgrund der Auslegung der praktischen Vernunft zur Geltung gebracht hatte[2].

In allen drei Richtungen suchte Barth das Gespräch, aber er wurde enttäuscht: «Bei den Philosophen gibt es keine wirkliche Gemeinschaft des Weges» (A 85). Doch auch die Mehrzahl der Barth bekannten Theo logen vermied das Gespräch (A 145). Überhaupt war zu klagen über «die teilnahmslose Flüchtigkeit, mit der gemeinhin Bücher abgetan werden» (Aug VII). 1932 meldete er sich von der philosophischen Arbeitsgemeinschaft in Basel ab[3]. Am Ende der dreissiger Jahre sah er sich «als ein fast völlig Vereinzelter»[4]. Von Natorp habe er daraus gelernt, dass dieser «sich nicht durchsetzen wollte». Allgemein aber scheine sich die Auffassung befestigt zu haben, «dass der Akklamation als solcher eine wertsetzende Bedeutung zukomme» (PE II, 11). Bis zuletzt war Barth das Gespräch mit anderen Positionen, die kritische Durchleuchtung, wichtig, so etwa im Blick auf den Basler Kollegen Jaspers[5]. Dabei suchte er nicht Provokation, sondern ein gewisses «Einverständnis».

Warum ist das, was Heinrich Barth zu geben hatte, damals und bis heute so wenig beachtet worden? Die Antwort auf diese Frage ist vielleicht nirgends so deutlich erkennbar wie im Briefwechsel mit Emil Brunner. Als erste Reaktion auf Barths Kant-Buch schrieb Brunner:

«Die Sprache ist – um einen Lieblingsausdruck von Dir zu wählen, der wirklich passend ist – von grösster Gediegenheit, jeder Satz bis auf den Rand prall gefüllt mit Gedankensubstanz und ausgereift bis auf jedes Detail. Da kommt sich unsereiner wirklich vor wie ein Schmierfink, der's furchtbar eilig hat und es darüber nicht immer so ganz genau nimmt mit dem Wie.

Denselben Eindruck aber erweckt auch der ganze Aufbau und der Fortschritt der Gedankenentwicklung. Manchmal für unsereinen zum Drauslaufen umständlich und bedächtig, aber immer so, dass man sagen muss: die Überlegenheit ist beim anderen. Er hat die Kraft, langsam zu gehen. Dass bei solcher Art für irgendetwas Scheinhaftes kein Platz bleibt, versteht sich von selbst. Schon um dieser Form willen – die ja freilich zugleich auch schon Sache ist – ist das Buch unter die sittlichen Zuchtmittel zu rechnen! Davon wäre noch viel zu sagen, z.B. auch, dass diese Art den heutigen Menschen sehr schwer verständlich ist. Es werden wenige das hohe sittliche Pathos herausspüren. Aber um dieser wenigen willen lohnt es sich. Du wirst ja wissen, dass Du diese Vornehmheit teuer bezahlen musst. Ich bezweifle, ob unter den Schweizer Philosophen einer ist, der Dich verstehen wird und zu schätzen weiss»[6].

Am 17. November 1932 schrieb Barth im Blick auf ein neues Buch von Brunner: «Noch immer habe ich offenbar meine systematischen Grundwahrheiten nicht in einer Weise vorzutragen vermocht, dass ein so geisteskräftiger und intelligenter Denker wie Du ihrer habhaft zu werden in der Lage war. Dann klagt man wohl im Stillen über verlorene Denkarbeit. Denn den ausgezeichnet begabten Freund darf man wohl als Prüfstein ansehen, ob man denn völlig ins Leere hinaus arbeitet»[7]. Und wenige Tage später: «Du musst freilich bei meinen Äusserungen bedenken, dass ich Grund habe, meine Berufsarbeit weithin als erfolglos zu betrachten. Du kannst Dir nicht vorstellen, wie isolierend die Philosophie wirkt ...»

Der Schmerz dieses Isoliertseins wird erst ganz verständlich, wenn man sieht, dass Barth wirken wollte, weil er es für seine Zeit für notwendig erkannte, dass man zu helfen versucht: «Kaum hat die Weltgeschichte je so viel Zusammenbruch, so viel Umwälzung erlebt, wie unser heutiges Geschlecht ... Unsere Zeit steht im Zeichen der Katastrophe ...» «Die Not der Brüder muss die eigene Not werden ... das Geschehen in der Gemeinschaft» muss als Problem aufgenommen werden (GE 221, 249). Solche Forderungen stellte Barth 1919, und der Impuls ist geblieben. Darum setzte er der tiefsten Not den «Ursprung» entgegen, «die Voraussetzung unseres Lebens» (GE 246). In späteren Jahren lautete die Diagnose noch radikaler: «Wir sind von einem Abstürzen ins absolut Sinnlose ... bedroht»[8].

Auch unsere heutige Lage ist vom Bewusstsein einer Katastrophe, aber in erster Linie einer kommenden Umweltkatastrophe, geprägt. An die Innenweltzerstörung scheint man sich schon gewöhnt zu haben. Der Pluralismus, der über die Respektierung anderer Meinungen zur Gleichgültigkeit weitergeschritten ist, erlaubt es jedem, sich an jene Denkhaltung zu klammern, die man irgendwo kennengelernt hat, ohne dass man darüber noch Rechenschaft zu geben hat. In der Theologie wurde eine «Theologie nach dem Tode Gottes» ausgerufen, und das bedeutet, dass die Frage nach der letzten Voraussetzung der Existenz, die Barth beschäftigt hat, höchstens noch bei einem Teil der Theologen bedacht wird. Die Theologie sieht die neue «theologische Herausforderung der nächsten Jahrzehnte» wohl weithin in einem «inter-religiösen und damit inter-kulturellen Dialog»[9]. Damit ist gesagt, dass nicht so sehr die Begründungen als vielmehr die realen Erfordernisse des Zusammenlebens in der einen Welt in den Blickpunkt getreten sind. Friedensforschung, Beachtung der Fragen der Kommunikation, Umweltethik und überhaupt die Verantwortung sind wichtig geworden.

Dabei sind wir allerdings an einen Punkt gekommen, an dem es nicht mehr ausreicht, die einzelnen Verantwortungsbereiche aufzuzeigen, in die wir uns hineingestellt finden. Neu wird die Frage wichtig, wie sich der konkrete einzelne Mensch zum Aufsichnehmen der Verantwortung, zur Verantwortungsbereitschaft herausgerufen erfahren kann[10]. Unter dieser Frage wird es wieder wichtig, sich auf das Gefordertsein des Menschen zu besinnen. Durch was ist der Mensch herausgefordert? Durch eine Verpflichtung gegenüber sich selbst oder gegenüber der «Gesamtmenschheit»? Durch ein Gebot der Fairness? Oder durch andere ethische Normen? Oder vom theologischen Hinweis auf die Schöpfung? Schon hört man von «verschiedenen Ethiken» sprechen. Gibt es auch verschiedene Forderungen? Etwa philosophische und – je nach Richtung verschiedene – theologische, anthropologische und psychologische? Wenn es um eine neue Verbindlichkeit geht und nicht nur eine «neue Unübersichtlichkeit» zu konstatieren ist, dann geht es um die *«Einheit des Gefordertseins»*. Diese Frage ist es, die in Heinrich Barth, wie uns scheint, einen eminent bedeutsamen Gesprächspartner finden kann.

In allem Handeln ist fraglos Erkenntnis vorausgesetzt. «Fraglich ist bloss, ob diese praktische Erkenntnis aufgelöst bleibt in eine Vielheit von isolierten Zweckgedanken, oder ob das zweckhafte praktische Den-

ken sich in einer einheitlichen Erkenntnis gegründet weiss» (GE 241). Das ist nicht nur ein theoretischer Hinweis auf einen notwendigen Begründungsgedanken. Vielmehr geht es darum, «das Wirklichwerden der Entscheidung zu erkennen.» Wie das? Sofern künftige Entscheidung nicht theoretisch erwogen werden kann, sondern entworfen werden muss, verlangt das eine Beteiligung an dem, was entworfen wird. «Der Entwerfende sieht sich in seinem Entwerfen aufgerufen, den Weg des Entwurfes anzutreten» (Aug 179, 202). In dieser Formulierung sind, wie es scheint, Anregungen von Heidegger aufgenommen. Aber der Gedanke hat einen anderen Hintergrund. «Die Verbindlichkeit der Verantwortung kann ja in keinem endlichen Sein ihren hinlänglichen Grund finden. Wenn Entscheidung ... für die Wahrheit der Existenz sich entscheidet, dann gibt sie verantwortlich Antwort auf die Frage, deren Unbedingtheit nur in der Transzendenz transzendentaler Voraus-Setzung begründet sein kann» (Aug 178).

Wenn Barth als Gesprächspartner für unsere heutige Frage nach einer Einheit der Verbindlichkeit interessant werden soll, dann muss allerdings nach einem Weg gesucht werden, von dieser Einheit anders zu reden als im Rückverweis auf die «transzendentale Transzendenz». Bietet Barth eine Möglichkeit dazu?

Barths an Platon und Kant orientierte Redeweise hat freilich schon nach dem Kant-Buch (1927) Einspruch erfahren. Emil Brunner fragt: «Warum Idee? Ist Idee etwas anderes als eine Verkümmerung des Gottesglaubens? ... Der schlichte Mensch weiss nichts von Idee, sondern von Gott und Gewissen ... Der sittliche Idealismus scheint mir, trotz Dir, immer noch ein Glaubensersatz ohne sachliche Notwendigkeit, bedingt durch die Präponderanz des wissenschaftlichen Interesses über das praktische ... Du vertrittst allen Ernstes die These, das Sittliche wurzele in der Idee, während ich ebenso ernstlich das bestreite und sage: nein, es wurzelt in Gott ... Die Sittlichkeit ist tiefer gegründet als die Philosophie der Sittlichkeit, nämlich im Gottesglauben. Aber es ist offenbar auch eine Notwendigkeit, den Gottesglauben nach seiner praktisch sittlichen Beziehung auch sub specie ideae anzusehen, trotzdem ihm selbst diese Entleerung und Depersonalisierung nichts zu bieten vermag ... Ob es billig wäre, diesen quasi fiktiven Charakter einer jeden idealistischen Philosophie von Dir zugestanden oder gar herausgearbeitet sehen zu wollen, weiss ich nicht»[11].

Diese Sicht vom Gottesglauben her ist zweifellos nicht die allgemeine Sicht unserer Zeit, und was ohne solchen Glauben vom «Gewissen» zu sagen ist, dürfte eine offene Frage sein. Die Hilfe, die wir uns erhoffen, kann also nicht darin bestehen, einen vielleicht «fiktiven» Gedanken wieder zurückzunehmen, damit «der Glaube» ungestört vom Gedanken seine Kraft entfalte. Wir wissen nicht, wie vielen solcher «Glauben» heute noch zuzutrauen ist. Aber Brunners Einrede lässt immerhin neben der Sittlichkeit eine Philosophie der Sittlichkeit gelten. Damit ist die Ausschau nach der Verbindung zwischen dem «wissenschaftlichen Interesse» und dem «Gottesglauben» nicht abgeschnitten. Die Frage nach der «Einheit der Wahrheit» bleibt offen.

Die Frage nach der *«Einheit der Wahrheit»* ist jedoch nicht die nach dem inneren Zusammenhang der beiden Fakultäten, sondern, um mit Brunner zu reden, die nach dem Miteinander von Philosophie der Sittlichkeit und Sittlichkeit selbst. Das ist durchaus auch unser Problem. Wir behalten diese praktische Orientierung im Auge, wenn wir uns auf Barths Rede von der «Einheit der Wahrheit» einlassen. «Die Erkenntnis als eine Wahrheit ist mit der Aufsplitterung in verschiedene Wahrheiten nicht vereinbar» (E 696). «Ich halte dafür, dass gerade die Philosophie berufen ist, auf eine letzte Einheit der Wahrheit hinzuweisen»[12]. Es gilt, auf das Verhältnis der verschiedenen «Lebenskreise» zu achten, in denen wir uns bewegen. Eine Trennung würde eine Zerstörung der einen Erkenntnis bedeuten und die Einheit der Existenz gefährden.

Mit dem Stichwort der Beziehung von Philosophie und Theologie steht das auf dem Spiel, was in der «Bedrohung des Menschen heute» nicht anders als in jenen Katastrophen, die Barth nach dem Ersten Weltkrieg ansprach, der Bezugspunkt der Hoffnung für die Zukunft der Menschen ist: die Forderung an die sich entscheidende und erst darin in Erscheinung tretende Existenz. Es muss eine Forderung sein, die nicht irgendwie von aussen, aus einer bestreitbaren Transzendenz dem Menschen begegnen soll, vielmehr muss sie als Bedingung der Existenz begriffen werden. Wir haben für diese Forderung keine philosophische Formel, die eine überragende Bedeutung hätte wie in der Theologie das Wort «Gott» (das freilich auch sehr verschieden und unbedacht gebraucht werden kann). «Es fehlt uns an einem übergreifenden Begriff», mit dem wir die Beziehung des christlichen Logos zum Logos der Wissenschaft und Philosophie bestimmen könnten. «Dies bedeutet aber

nicht, dass zwischen beidem eine Beziehung überhaupt nicht besteht» (A 123f.). Das Fehlen eines solchen Begriffs hat sein Gutes: es kann nicht ein vermeintliches Wissen mitgeteilt werden, sondern man wird nur so sprechen können, dass zum Nachdenken angeregt wird.

Wenn wir Barths Bemühung um die «Einheit der Wahrheit» als sein Vermächtnis aufnehmen, werden wir versuchen, auch das Ringen, das im Dienste dieser Bemühung stattgefunden hat, in den Blick zu fassen, um daraus vielleicht Anregungen und Hilfen zu empfangen. Dazu müssen wir zuerst bedenken, auf welcher Grundlage die Frage nach der Einheit der Wahrheit bei Barth erwachsen ist. Das führt uns auf die «Erkenntnis». Das kontingente Sein, als das sich der Mensch erfährt, ist nicht «Sein an sich», das von aller Beziehung zur Erkenntnis abgelöst bliebe. Es ist ein «Gegenstand für erkennende Vernunft». «Kontingentes Sein ist Sein, das erkannt wird. Sein, das erkannt wird, ist aber 'wahres' Sein. Denn unter 'Wahrheit' verstehen wir Sein, sofern es erkannt wird» (PE I, 377). Die Frage nach der «Erkenntnis» hat die andere nach dem Sein nicht aus dem Blick verloren, aber sie geht ihr voran.

I. Kritische Existenzphilosophie

Heinrich Barths Denken soll uns als «kritische Existenzphilosophie» bewusst werden. Unter diesem Stichwort wird uns die Idee seiner Philosophie der Existenz verpflichtende Bedeutung behalten[13].

Die Charakterisierung als «kritisch» verlangt zunächst eine Distanzierung zum alltäglichen Meinen. Eine «kritische Besinnung» wird auch einer nur behauptenden Lehre gegenüber, die von den «Gegebenheiten» meint ausgehen zu können, Widerspruch anmelden. Philosophiehistorisches Wissen sieht sich unter dem Stichwort «kritisch» auf Kant verwiesen, und Barth hat es in seinem Kant-Buch nicht an diesbezüglicher Belehrung fehlen lassen.

Demgegenüber bedeutet der erklärte Wille zu einer «kritisch-systematischen Rechenschaft» eine Erweiterung (A 39, 51). In Barths Jugend war es «das subjektive Bewusstsein der logischen Einheitlichkeit der Weltanschauung», das den Philosophen kennzeichnen sollte. Aber «nicht etwa, dass die Philosophie in ihrer Weltanschauung eine Einheit der Substanz lehren müsste»[14]. Das Hauptwerk will nach dem Untertitel

«Grundlinien einer philosophischen Systematik» bieten. Doch «alle Systematik der Grundprinzipien findet darin ihr Kriterium, ... ob sie in ihrer Auseinandersetzung mit den Erscheinungen zum Scheitern verurteilt ist.»

Es wird freilich nicht möglich sein, «eine Erkenntnis des Menschen nur mit rein existenzphilosophischen Prinzipien» zu bestreiten (E 639). Da bleibt die Frage nach der Beziehung von Existenz und Sein (E 618). Die beiden Problemkreise stehen «nicht nur in negativer, sondern auch in positiver Wechselbeziehung, ... die ein sinnvolles Weiterfragen hinüber und herüber erlaubt. Nach dieser Beziehung zu fragen ist auch die Sache der hier an die Hand genommenen Systematik». Doch: «Wir können weder der einen noch der anderen Möglichkeit, dem Gewölbe der Philosophie einen Schlussstein zu verleihen, den Vorzug geben.» Sonst muss der Verdacht aufkommen, dass man «durch keine weiterschreitende Bewegtheit des Denkens gestört sein will» (E 623). Wir werden ausdrücklich an Sokrates erinnert, an das dialektische Hin und Her des Gedankens. Das entspricht auch einer neueren Forderung nach einem «offenen System» für den Bereich der wissenschaftlichen Forschung, in dem keine Position als endgültig betrachtet werden kann[15]. Das schliesst aber «das Verlangen nach rationaler Geschlossenheit» nicht aus, auch wenn das «in den Augen vieler Zeitgenossen verdächtig» ist (E 622). Darum kann es heissen: «Behutsam geworden durch die Einsicht in den ontischen Einschlag menschlichen Daseins sprechen wir uns dahin aus, dass die Existenzphilosophie den Menschen unter dem Aspekte seines Existierens in Betracht zieht. Der Raum für einen ontologisch-wissenschaftlichen Aspekt bleibt offen» (E 637).

Eine solche «kritische Existenzphilosophie» ist im Raume der die Stimmungen ansprechenden existenzphilosophischen Bewegung sicher nicht anziehend gewesen. Die Existenzanalyse Heideggers (1889-1976) vermochte da viel stärker zu bewegen, in der Philosophie und über Bultmann auch in der Theologie. Was konnte es da schon bewirken, wenn Barth darauf aufmerksam machte, dass es sich dort um eine Daseinsontologie handelt, die das Existenzgeschehen gar nicht erreichen kann, weil sich die Existenz nur in einer «Ausrichtung» entscheiden kann, wie sie in einer Ontologie des Daseins kaum zum Ausdruck zu kommen vermag (Aug 177). Die mit künstlerischer Begabung und eingängigen Wortprägungen zur Geltung gebrachte Existenzphilosophie

von Jaspers (1883-1969, seit 1948 in Basel) hat sich auf Kants Unterscheidung von Denken und Sein berufen, aber in ihrem unkritischen Kant-Verständnis den Bezugspunkt in einem hypostasierten Ich genommen. Als Jaspers 1947 in Basel unter grossem Zulauf Gastvorlesungen über den «philosophischen Glauben» hielt, wurde er in der anschliessenden Diskussion von Barth nicht wegen dieser damals schokkierend neuartigen Darlegung angesprochen, sondern wegen des Ich-Ansatzes in die Nähe von Fichte gerückt[16]. Barth sah auch in dieser Existenzphilosophie «etwas Vorläufiges» (A 38).

«Kritische Existenzphilosophie» muss aber auch eine kritische Offenheit für neue Einsichten bedeuten, so für die von Sartre vorgelegte Analyse der Beziehung zum andern. Sie geht weiter als das, was sonst über das Problem des andern unter den Stichworten des «Mit-Seins» und der «Kommunikation» vorgetragen wurde. Sartre hat hier einen «existentiellen Sachverhalt» wahrgenommen (A 185). Barth zeigt, dass er an diesem «Sachverhalt» mehr interessiert ist als an einer «Ich und Du»-Theorie (mit der er sich schon früher auseinandergesetzt hat)[17].

Neben den grossen Schöpfungen der Existenzphilosophie konnte Barths Existenz-Denken, bis zum Ende seines Lebens nicht in Buchform vorgelegt, nicht zur Geltung kommen. Eine «altfränkische Geduld der Mitarbeit», wie er sie gelegentlich forderte und wie sie besonders für sein posthum erschienenes Hauptwerk «Erkenntnis der Existenz» erforderlich ist, wird nicht jeder aufbringen. Vor allem aber sind Barths potentielle Leser wohl durchwegs, bevor sie an sein Werk geraten, von anderen Existenzbetrachtungen, die leichter zugänglich sind, beeinflusst worden. Wenn man etwa von Bultmann zu Heinrich Barth kam, war es sehr schwer, von einem Denken, das die Existenz zugrundelegt und in Existentialien beschreibt, wieder frei zu werden. Noch heute wirkt Barth neben den anderen Existenzphilosophen wie ein kritischer Lehrer, von dem man aber mehr und mehr den Eindruck gewinnen kann, dass er die Existenzphilosophie so begründet hat, dass sie in die grosse Tradition der Frage nach der Existenz seit Sokrates eingefügt ist und darum auch für die Zukunft ihren Platz behalten wird, nicht nur als schöne Blume, sondern wie ein festes Glied in einer Kette. Darum scheint uns diese kritische Existenzphilosophie eine bleibende Bedeutung zu haben, auch nachdem die existenzphilosophische Mode durch andere Moden abgelöst worden ist (A 113; E 710).

Eine Besonderheit von Barths Existenzphilosophie ist ihre Entwicklung aus dem Neukantianismus. Der Rückbezug auf eine transzendentale Voraussetzung gibt der Existenz eine Dimension, die bei anderen Existenzphilosophien nicht zu finden ist, die Barths Denken darob kritisieren konnten. Es gibt aber auch eine Kritik von der «rechten» Seite. Die hat Paul Gürtler vorgetragen[18]. Er untersucht Barths Denken unter dem Gesichtspunkt seines eigenen Ansatzes bei einer katholischen Theologie im Gefolge von J. Maréchal, in der versucht wird, eine Ontologie mit Gesichtspunkten der Transzendentalphilosophie zusammenzubringen. Von daher erhebt Gürtler die ihn leitende Frage, ob Barths kritische Philosophie den Weg zu einer Ontologie eröffne. Wiederholt stellt er fest, was Barth dem Anspruch einer Transzendental-Ontologie gegenüber alles schuldig geblieben sei (ohne dass er diese ebenfalls kritisch in Betracht gezogen hätte). Um den Vergleich überhaupt zu ermöglichen, muss Gürtler Barth bei dessen erklärtem Willen zur Systematik behaften und diesen zum Massstab machen. Gürtlers verdienstvoller Beitrag zur Barth-Forschung dürfte in dem Aufweis liegen, dass Barth in dem Kapitel über «Existenz und Sein» (E 611-682) und am Anfang der «Hermeneutik» «wahre Hochgebirge der Problematik» vor sich gesehen hat (E 612). Gürtler hat ihnen seine konzentrierte Aufmerksamkeit gewidmet.

Die Bedeutung der Existenzphilosophie von Barth wird aber erst dann sichtbar, wenn man sein Eingehen auf das Wirklich-Werden der Existenz in ihrem «In-die-Erscheinung-Treten» ins Auge fasst. Zu Barths Lebzeiten dürfte ein interessierter Leser die «Entdeckung» dieses Begriffs und des entsprechenden Problems und seine Darstellung durch die Geschichte der Philosophie hindurch mit Spannung verfolgt und darin eine Neuerschliessung von Wirklichkeit wahrgenommen haben. Später wurde die Hinwendung zur Erscheinung zum Ausgangspunkt für eine Wende zur sinnlichen Erkenntnis und damit zur Wahrnehmung überhaupt. Barths Anregung, *Ästhetik im grundlegenden Sinne* als Basis zu nehmen, fiel auf fruchtbaren Boden. Erwähnt sei nur das Textbuch «Die Entdeckung der Phänomene» mit den Kommentaren von Hans Rudolf Schweizer und Armin Wildermuth (Basel 1981)[19]. Der zentrale Satz heisst: «Von der Erscheinung nimmt alle Frage ... ihren Ausgang» (E 105).

Aber Barth hat schon sehr bald dazu gesagt, «dass von 'Philosophie

der Erscheinung' nicht als von einer in sich selbständigen Grösse die Rede ist ... Das philosophische Denken des Verfassers vollzieht sich auf der Grundlage einer transzendental begründeten Philosophie der Existenz ...» (PE II, 10). «Es gilt nicht, ein neues Grundprinzip zu proklamieren, um mit ihm in der Welt der Philosophen eine kleine Sensation zu bewirken» (A 160; E 453f.). Die Aufgabe wird jetzt darin bestehen, auch bei der Benutzung der Erkenntnis des «Erscheinens» zum Zwecke einer ästhetischen Deutung von Kunst wieder den Bezug zu dem Rahmen herzustellen, in dem «Erscheinung» in den Blick getreten ist. Barth hat auch hier, wo eine Verschiebung des Schwerpunktes möglich scheinen musste, zur Besinnung aufgerufen:

«Nun ist es zwar unser tiefes philosophisches Anliegen, dem Ästhetischen eine fundierende Bedeutung zurückzugewinnen ... Wir sehen aber davon ab, das Ästhetische als ein spekulatives Einheitsprinzip den letzten Entgegensetzungen zu hypostasieren ... Wir könnten es nicht verantworten, die Philosophie um die Orientierung am Probleme der Existenz zu verkürzen. Es würde verloren gehen etwas Einfaches und doch Wesentliches: dass für den Menschen etwas auf dem Spiele steht» (E 662/3).

«Dass für den Menschen etwas auf dem Spiele steht» – nämlich Existenz in ihrer Aktualisierung –, das muss leitend bleiben, auch bei allem, was man Barths Existenzphilosophie etwa von einer Sozial- oder Geschichtsphilosophie her noch als Ergänzung hinzufügen mag.

II. Der Ort der Philosophie und die Bewegung

Aus den Jugendschriften geht deutlich hervor, dass Barth nicht nur sich selber erstaunlich früh als Philosoph empfand, sondern auch früh die Stellung der Philosophie in der Welt bedacht hat. Ihre Aufgabe wurde ihm zunächst auf dem Felde des politischen Handelns erkennbar. Philosophie war für ihn von Anfang an nicht autarke Kathederwissenschaft. Etwa als 18jähriger schrieb er einen Vortrag «über die wichtigsten Fragen, die sich bei der Betrachtung der Weltgeschichte einstellen»[20]. Darin nimmt er Partei für die Philosophie und kommt am Schluss zu einer auf den ersten Blick verblüffenden Wendung:

«Zwei Elemente sind es, aus denen der Politiker die Richtschnur seines Strebens und seines Handelns gewinnt: Erfahrung und Denken. Die Erfahrung ist die Summe aller Eindrücke, die wir von der Aussenwelt empfangen; sie umfasst alle Tatsachen, die sich, sei es durch Augenschein, sei es durch Hörensagen, sei es durch Lesen, unserem Gedächtnis eingeprägt haben. Durch das Denken aber gewinnen wir Einsicht in die ursächlichen Zusammenhänge der Ereignisse, die die Erfahrung uns vielleicht nicht mitteilen kann, und ausserdem sollen wir die unsere Handlungsweise beeinflussenden Faktoren, die der Erfahrung unzugänglich sind, zu uns in die richtige Stellung zu bringen suchen [Randnotiz: «Wir gewinnen ferner durch Verwertung der Erfahrungstatsachen die Richtschnur unserer Handlungsweise»] [MS 1.2].

Wenn uns nun auch zur sicheren und endgültigen Lösung gewisser Fragen die nötige Sachkenntnis fehlt, so sollen wir doch versuchen, durch Nachdenken so weit als möglich zu kommen.

Das Nachdenken spielt zwar heutzutage keine grosse Rolle mehr. Wir leben im Zeitalter der sogenannten Realpolitik. Nichts ist verpönter, als ein Theoretiker, ein Doktrinär genannt zu werden. Der Titel eines Philosophen ist, in der Politik wenigstens, fast zum Schimpfwort geworden; man rühmt sich, kein Philosoph zu sein. Nicht auf philosophische Hirngespinste, wie man sich ausdrückt, nicht auf schattenhafte Theorien will man seine Politik stützen, sondern auf reale Tatsachen. Die Arbeit des Denkens wird heute für überflüssig gehalten; was man allein brauchen kann, sind Sachkenntnis und umfangreiches Wissen. Daher gibt es 'Männer des praktischen Lebens', die sich über jenen grübelnden Denker erhaben fühlen, wie Sand am Meer ... [MS 3].

Wenn wir aber diesen 'Realpolitikern' ... näher auf die Finger schauen, so machen wir eine merkwürdige Beobachtung. Wir finden nämlich, dass sich ihre Realpolitik, sei es dass sie es gar nicht merken, sei es, dass sie es als selbstverständlich voraussetzen, auf eine ganz bestimmte Theorie zurückführen lässt, auf die sie sich stützt. Nur entbehren diese Theorien, diese Doktrinen, entsprechend der Oberflächlichkeit ihres Denkens, der tieferen Begründung [MS 4].

In der Weltgeschichte handelt es sich, wie schon der Name sagt, nicht um die Beschreibung eines ruhenden Zustandes der Welt, der Menschheit, sondern um die Darstellung einer fortwährenden Bewegung, einer Entwicklung. Diesen Begriff der Entwicklung möchte ich gleich von

Anfang an sehr hervorheben, da er eigentlich der Ausgangspunkt meiner ganzen Anschauungsweise ist [MS 7].

Freilich eine geschichtliche Macht darf nie ausser acht gelassen werden, die in konservativem Sinne wirkt, ich meine die Tradition. Sie ist allen Menschen, den einen mehr, den anderen weniger, angeboren; jeder wird von ihr beeinflusst [MS 11].

... die wahre Realpolitik, die sich grundsätzlich nur auf reale geistige und materielle Faktoren stützt. Die ihr entgegengesetzte Denkungsweise ist diejenige des Doktrinarismus. Der eigentliche Doktrinär baut sich in Gedanken einen logisch konstruierten Normalstaat auf, ohne Beziehung zur geschichtlichen Wirklichkeit, indem er von irgend einem abstrakten Prinzipe, z.B. demjenigen der allgemeinen Gleichheit oder demjenigen der Autorität, ausgeht [MS 13].

Allein die Doktrin ist .. nur die Form des Auftretens des Neuen; ausschlaggebend für dessen Berechtigung bleiben deshalb doch die geschichtlichen Verhältnisse. Um diesen scharfen, logischen Unterschied zwischen Doktrinarismus und Realpolitik noch auf eine klarere Formel zu führen, können wir sagen: Beim Doktrinarismus ist der Massstab für die Richtigkeit des menschlichen Lebens transzendent, bei der Realpolitik immanent. Wir haben uns schon für die Realpolitik entschieden» [MS 15].

Die zu Beginn durchgeführte Entgegensetzung von Denken und Realpolitik ist durch die Abtrennung des Denkens vom Doktrinarismus überwunden. Der Freund des Denkens sieht sich jetzt auf der Seite der Realpolitik, weil ihr der «Massstab für die Richtigkeit» «immanent» ist. Barth machte sich von Anfang an jene Ablehnung eines dem Leben nur «transzendenten» Richtpunktes zu eigen, die dann zur Abweisung der Metaphysik und zur Bindung an die «Existenz» und an die «Erscheinung» geführt hat.

Die Bemerkung des jungen Autors, dass er sich für die Realpolitik «entschieden» habe, ist noch aus einem anderen Grunde interessant. In späteren Schriften fällt immer wieder auf, dass Barth mitteilt, für welche Position er angesichts einer Problemlage Stellung beziehen will. Im «Ausblick» des Hauptwerks diskutiert er das Verhältnis von Philosophie und Theologie in der Weise, dass er von beiden Seiten her so argumentiert (E 703), als hätte er, über den Positionen stehend, beiden Seiten den ihnen zukommenden Raum zuzuerkennen.

Dieses beim ersten Lesen beinah verwirrende Verfahren lässt an eine intensive jugendliche Übung der Gebrüder Barth denken, nämlich das «Bleisoldatenspiel»[21]. Im letzten Jahr dieser gemeinsamen Beschäftigung, als Karl 16 und Heinrich 12 Jahre alt waren, zeichnete Heinrich eine grosse Landkarte Europas, in die er die bekannten Schlachtfelder eintrug[22]. Man muss sich dies zu vergegenwärtigen versuchen: Der ältere Bruder, immer der «Anführer» der Brüderschar, war an Geschichte interessiert und konnte über den Schlachtordnungen der Bleisoldaten die Zusammenhänge der Geschichte erkennen – und später in die Geschichte eingreifen. Der dritte der Brüder, als 12jähriger sicher noch weniger bekannt mit der Geschichte, zeichnete in distanzierter Übersicht über die vielen Geschehnisse die Orte der einzelnen Begegnungen ein. Er wird als wesentlich stiller und schon früh in sich gekehrt, als scheuer Einzelgänger beschrieben, der durch Kinderlähmung im elften Monat gehbehindert war[23]. Auch bei Karl Barth hat die jahrelange Übung Spuren hinterlassen. 1921 schrieb er über die neue Position seines zweiten Römerbrief-Kommentars: «Die damals gewonnene Stellung wurde auf weiter vorwärts liegende Punkte verlegt und daselbst neu eingerichtet»[24]. Bei Karl Barth wurde ein Theologisieren von einem Punkt hoch oberhalb der Positionen zu einem der bemerkenswertesten Züge[25].

Ein weiterer Kernpunkt in der beigezogenen Jugendschrift muss herausgehoben werden. Barth sagt, der eigentliche «Ausgangspunkt» seiner ganzen Betrachtungsweise sei die «fortwährende Bewegung», und zwar im Sinne einer «Entwicklung». In der Fortsetzung heisst es:

«Ganz entsprechend der Naturgeschichte haben wir es in der Menschheitsgeschichte mit einem ewigen Werden und Vergehen, mit immer sich wiederholender Neu- und Umgestaltung aller menschlichen Beziehungen und Verhältnisse zu tun. 'Panta rhei' sagte schon der alte griechische Philosoph. Wo trifft es mehr zu als in der Geschichte? Es mag vielleicht überflüssig scheinen, dies noch besonders hervorzuheben; allein, wie wir sehen werden, ist es, in seinen Konsequenzen wenigstens, ganz und gar nicht selbstverständlich» (MS 7).

Der Gedanke an die Bewegung war damals für Barth schon nicht mehr neu. Bereits 1905 hatte der 15jährige Schüler in einem Vortrag über die französische Revolution darüber gesprochen, ebenfalls in dem Sinne, dass Bewegung eine Entwicklung bedeute. Er warnt vor dem

Fehler, über dem Ausarten der Revolution die Hauptsache zu übersehen: «... betrachten wir die ganze Bewegung in ihren Motiven, ihrem Verlauf und ihrem Resultat». Dieser «Verlauf» ist so gesehen, dass die Revolution die «Ära» sei, «da die grosse Masse der Menschheit, nämlich das Volk, nicht nur passiven, sondern jetzt aktiven Teil an der Geschichte nimmt». «Das braucht geistige Reife und genügend Bildung im Volk»[26]. Auch dieser Aspekt, die Entwicklung zur aktiven Teilnahme an der Geschichte, ist für Barth so bedeutsam geblieben wie das Ausgehen von der Bewegung überhaupt. Sein letzter Vortrag in der «Philosophischen Gesellschaft Basel» galt dem Bewusstwerden, dem «Erwachen zum Bewusstsein» als dem wesentlichen «Kennzeichen der geistigen Lage der Ökumene», wobei jetzt die «Befreiung der Völker ... zum Bewusstsein ihrer freien Menschlichkeit» im Blick stand[27].

Im Jahre 1909 notierte Barth zum Entwicklungsgedanken: «Dieser setzt die Anlegung eines Wertmassstabes an die Natur voraus; Entwicklung bedeutet Veränderung nach der Vollkommenheit hin ... Vgl. das heraklitische System, das dem Entwicklungsbegriff durchaus fernsteht»[28]. Die Abgrenzung gegen «die heraklitische Lehre von der Bewegung» wird in dem wichtigen Vortrag «Gotteserkenntnis» noch einmal vollzogen: Dort hat Barth auch «die Voraussetzung der sinnvollen Bewegung» bedacht und sie mit dem Begriff des «Ursprungs» gekennzeichnet (GE 240).

In Barths sokratisch-dialektischem Denken konnte es freilich nicht an Aufmerksamkeit auch für ambivalente Aspekte der Bewegung fehlen. Über die «Bewegung» der dialektischen Theologie äussert er sich dahin, es gelte, sich «auch die menschliche Bedingtheit dieser ganzen Gedankenbewegung klar zu machen, die durch ihr hohes Thema keineswegs vor blendenden Halberkenntnissen geschützt ist ...»[29]. Bezugnahmen auf «Bewegung» durchziehen das ganze systematische Hauptwerk Barths: vom Geschehen des Unbewussten, bei dem es «um jene Bewegtheit der existentiellen Erkenntnis» geht, «die aus der natürlichen Bewegung nicht zu verstehen ist» (E 437), über die ganze Welt der persönlichen menschlichen Bewegtheit «als ein kaum durchschaubares Gewirr von menschlichen Intentionen» (A 237), die Bewegung als Machtstreben (E 493) bis zur «Bewegung als Struktur des Wirklichen» (E 652, vgl. 244) und zur kosmischen Bewegung (E 663) und bis zum Blick auf die Bewegung in der Dynamik zwischen Möglichkeit und Wirklich-

keit[30]. Die Mitte bleibt die «grenzenlose Bewegtheit der Erfahrung, Erinnerung, des Vorsatzes, der Begehrung, des Fühlens, Denkens, Wollens». Dieser Konnex ist «von ferne nicht durch eindeutige Ausrichtung auf theoretische oder existentielle Erhellung der Erkenntnis bestimmt» (A 278). Doch gilt die Forderung nach weiter und weiter schreitender Bewegtheit des Denkens (E 623), in der die Existenz sich «zwischen Versteinerung und verlockendem Ausbruch» (E 488/9) halten und in der der denkende Mensch bereit sein mag, «der Begrenzung seiner Existenz offen ins Auge zu sehen», so sehr er auch getrieben ist von «Unruhe, Leidenschaft und Dämonie» (E 492).

Nur im Blick auf dieses Ganze der «Bewegung» in ihren positiven und negativen Aspekten kann verstanden werden, was bei Heinrich Barth mit «Philosophie» gemeint ist.

III. Philosophie und Christlichkeit

Barth kam aus einer Basler Familie von Theologen[31]. Beide Grossväter waren Pfarrer in Basel, der Vater war 1889 als Professor der Theologie nach Bern berufen worden. Heinrich Barths ältere Brüder Karl und Peter wurden Pfarrer, seine Schwester heiratete den Pfarrer Karl Lindt. Söhne der drei Geschwister wurden Pfarrer. Erstaunlich ist also bei unserem Philosophen nicht die Nähe zur Theologie, sondern die aus der Reihe tretende Entscheidung zum Studium der Philosophie, und zwar aus einer inneren Berufung, wie aus den Jugendschriften hervorgeht. In einem Aufsatz «Über den Ursprung der Philosophie», datiert vom 20. März 1909, sagt der 19jährige «stud. phil.», er ziehe hier «die Religion nur soweit in Betracht, als wir sie mit der Philosophie in eine begriffliche Beziehung bringen können.» Die Begriffe also sind die Basis der Verständigung, die Sache der Religion aber geht darüber hinaus. Doch werden nun die Begriffe, so wie sie im Felde der Religion gebraucht werden, nicht einfach in ihrer Besonderheit dargestellt, sondern Barth will «in einer allgemeineren Betrachtung verschiedene Formen der Religion unter dem Gesichtspunkt untersuchen, inwiefern bei ihnen der Erkenntnistrieb zur Geltung kommt oder nicht». Unter diesem kritischen Gesichtspunkt las er den Vortrag seines Bruders, zu dem er «Adnotationes criticae» schrieb[32].

Der Abstand von der Theologie ist also schon früh gewonnen. Man mag sich fragen, warum Heinrich Barth die Aufgabe der kritischen Begleitung des Bruders übernahm, statt sich ganz dem eigenen Philosophieren und den Aufgaben eines Lehrers der Altphilologie zu widmen. Liest man die frühe Korrespondenz Heinrichs mit Karl Barth, hat man zunächst nicht den Eindruck, hier würde ein Wächteramt der «Vernunft» gegenüber der Theologie wahrgenommen, sondern angesichts einer gemeinsamen Aufgabe zur Genauigkeit in Sachfragen geraten. Dahinter spürt man eine brüderliche Verbundenheit, ein Aneinander-Hängen, das durch kleinere Vorwürfe oder Spötteleien nicht getrübt wurde (Karl, der Älteste, wusste, dass seine Brüder unter seinem Temperament zu leiden hatten). Es war eine Nähe in der Sensibilität des Einander-Verstehens, die einem besonders deutlich wird, wenn man Heinrich Barths Briefwechsel mit Emil Brunner zum Vergleich heranzieht. Anfang der zwanziger Jahre war die Beziehung der Brüder sehr stark durch das Mitdenken der sich entwickelnden Anliegen von Karl Barth geprägt. Dieser schrieb: «Lieber Heiner! Ich danke Dir für die durch Deinen Brief ausgesprochene Teilnahme an dem mühseligen Werk, an dem ich bin. Am Liebsten würde ich Dir als Antwort eines der neugeschriebenen Kapitel zusenden; es würde Dir besser als die Erklärung, die ich Dir jetzt geben sollte, zeigen, inwiefern meine Arbeit durch Deine Einwendungen betroffen und nicht betroffen ist»[33]. Auf Karl Barths Erwähnung seines Bruders in den Werken aus jener Zeit werden wir noch eingehen. Hier sei nur vermerkt, dass sich die beiderseitigen Interessen in den dreissiger Jahren auseinanderentwickelt haben zu einer eigentlichen Distanz. Damals wandelte sich der Charakter von Karl Barths Denken, aber Heinrich Barth hat die «Kirchliche Dogmatik» bis zuletzt mit den bei ihm gewohnten Anstreichungen gelesen[34].

In einem Brief an Jaspers hat sich Heinrich Barth später als «bewusstes Glied der evangelischen Kirche» vorgestellt und von seinen exegetischen Arbeiten berichtet[35]. Die Beziehung der Theologie ist damit von der biographischen Seite her angedeutet. Es schiene mir aber falsch, daraus etwa abzuleiten, dass Heinrich Barth eben nicht anders gekonnt hätte, als «halber Theologe» zu sein[36].

Für die Art der «Christlichkeit» Barths in jener Zeit ist wichtig der Vortrag «Gotteserkenntnis» von 1919 (GE). Da er den meisten Lesern

der Werke Heinrich Barths nicht zur Verfügung stehen dürfte, sei daraus berichtet. Der Vortrag bezieht sich auf ein Reden vom «Leben» und stellt ihm gegenüber fest, dass Philosophie das, was da «Leben» genannt werde, unmöglich kritiklos bejahen könne. Denn in dieses Reden spiele die Anerkennung der «Gegebenheiten», auch solcher der Metaphysik, als «dinglicher Wesenheiten» hinein. Barth verlangt demgegenüber den Bruch mit den Kategorien der dinglich-dynamischen Denkweise, aber auch mit dem «Aufbau der Erkenntnis auf die Qualität der Korrelation von Subjekt und Objekt», denn das «würde ja den Rekurs auf zwei gegebene Beziehungspole, als vorausgesetzte metaphysische Seinsinstanzen, bedeuten» (GE 237). Erkenntnis sei «als ursprünglich» anzuerkennen, sie finde ihre «Begründung in der einzig legitimen, echten und wahren Transzendenz des Ursprungs.» Um einen Begriff von der lebendigen Diktion dieses Vortrags zu geben, lassen wir einige zentrale Stellen daraus folgen:

«Wo lebt das fruchtbarste, gehaltreichste, im gemeinen Sinne ursprünglichste Leben? Sicher dort, wo seine Bewegung dadurch gekennzeichnet ist, dass die Totalität der Lebensinhalte fortwährend in Frage gestellt, unablässig neu geprüft und gewogen wird. Lebendig ist der, welcher imstande ist, sein Denken und Tun, seine Arbeit und seinen Beruf, seine Urteile, Gewohnheiten und Lebensbeziehungen immerfort einer Negation zu unterwerfen, die zum Ausgangspunkt einer neuen Stellungsnahme werden muss. Leben heisst frei sein von der Sukzession gegebener Lebensinhalte ... Orientierung am Ursprung heisst immerwährendes Brechen mit dem Gewordenen (239). ... Im Gedanken des Ursprungs ... ist uns das alte Wort vom ewigen Neuschaffen des Lebens klar geworden [, weil] im Ursprung von vornherein die Voraussetzung einer sinnvollen Bewegung gedacht ist. Denn der Ursprung bedeutet die Idee» (240).

Der Übergang vom logischen Ursprungsprinzip zur Deutung der gesamten Lebenslage aus dem Ursprung muss an der Ethik überprüft werden: «Die in unserer sozialen Anarchie verwilderte und verkommene Lebenserkenntnis verlangt nichts sehnlicher als die Rückführung auf den schöpferischen Ursprung ihrer eigenen, tief verdunkelten Wahrheit ... Die Antwort kann nur in Gott liegen. Denn in Gott ist Ursprung und Idee eines durch Erkenntnis bestimmten guten Willens (343). ... Die Idee des Guten wird nur dort erkannt, wo ihrer Erkenntnis

Schöpferkräfte entspringen. Wo jener Zusammenhang verloren geht, da bleibt ein ideologischer Überbau von Begriffen» (245).

Wird mit dem Hinweis auf den Ursprung eine «Gotteserkenntnis» philosophisch erwiesen? «Nein, wir haben Gott nicht begriffen, und auch unsere Philosophie masst sich nicht an, schlechthin Gotteserkenntnis zu vermitteln, wo sie doch eben auf eine Erkenntnis hinweist, die sich erst in ihrem Schaffen und Überwinden Auge in Auge mit der Notlage des Lebens als solche bewähren kann (245). ... Im Vergessen unserer Ursprünglichkeit liegt die Not und Verwirrung, in der wir stehen ... Aber dieser Notlage zum Trotz ist unser Lebensbewusstsein ein Bewusstsein der Gotteszugehörigkeit. Das Wissen um diese Wahrheit ist die Begründung unserer Freiheit (247). ... Wenn die Seele Schauplatz ist, so heisst das nicht, dass sie in einem sogenannten persönlichen Leben ihre Berufung erfüllt ... Das wird das Kennzeichen der Reinheit ihres Gottesbewusstseins sein, dass sie das Geschehen in der Gemeinschaft als ihren eigenen Inhalt wiedererkennt (249). ... Gemeinschaft und nicht nur Gemeinde geht aus jener Ursprünglichkeit hervor (252). ... Eine erneuerte Menschheit, hoffen wir, werde aus der Krisis der Gegenwart entstehen. Aber das bedeutet nicht kontinuierlichen Übergang zur Enderfüllung (254). ... Die grossen Schritte sind begleitet von einer Unzahl von kleinen Schritten, für die ein souveränes Lebensbewusstsein Geduld und Humor zur Verfügung haben wird» (253).

Am Anfang des Vortrages hatte Barth die Hoffnung ausgesprochen: «Möge es gelingen, ... dass die scheinbare Ferne des Gedankens als die Nähe voller Aktualität begriffen wird» (225). Die Bedeutung seiner Ausführungen hat Heinrich Barth in einem Brief vom 2. November 1919 wie folgt charakterisiert: «Es war mir genau bewusst, dass ich mit meiner Auffassung einen völligen Bruch mit der ganzen akademischen Tradition des 19. Jahrhunderts vollziehe. Unzählige Theologen und Philosophen bestärken sich gegenseitig darin, dass der 'Religion' irgendwie ein 'besonderer Ort im Bewusstsein' zukommen müsse», weil «die ganze moderne Bildung die Religion nicht wohl anders verstehen kann als wie eine psychologische Eigentümlichkeit des Bewusstseins». Aber «eine so psychologisch gewürdigte Religion ist im Grunde doch nur der Spott der modernen Welt ... Wer 'religiöse' Begriffe irgendwie verwertet, dem begegnet man im besten Falle mit einer gewissen schonenden Nachsicht, weil er eben 'religiös veranlagt' sei, oder weil da

sichtlich das Elternhaus noch nachwirke! – Ich muss gestehen, dass ich zu stolz wäre, um mich in *dem* Sinne zu den Religiösen zu zählen. Was ich als Philosoph zu suchen habe, ist Lebenserkenntnis im umfassendsten Sinne, die grundsätzlich auf *keine* Problemstellungen verzichtet ..., eine Lebenserkenntnis, die geeignet ist, öffentlich vertreten zu werden, sei es von Pfarrern oder sonst wem. In dieser Arbeit stosse ich nun unter anderm auch auf die grossen gedanklichen Güter der religiösen Vergangenheit ... Das ist aber allerdings eine grandiose Täuschung der heutigen Bildung, dass man zwar über kantische Begriffe sachlich und ernst verhandeln kann, wenn aber von 'Erlösung', 'Gnade', 'Rechtfertigung', 'Ehre Gottes' die Rede ist, so sind das 'eben religiöse Probleme' ... Meines Erachtens handelt es sich darum, die grossen *objektiven* Orientierungen zurückzugewinnen, aus denen frühere Zeiten die Einheit ihres Wesens gewonnen haben. Das ist nicht eine archaisierende Repristination des Dogmas, sondern ich meine ein *Arbeiten* allerdings auf derjenigen Höhe, in der sich das Dogma bewegt. Und die verhält sich zur Höhe unseres modernen Theologentums des 'persönlichen Erlebnisses' wie ein ehrwürdiger Palast zu einem Gartenhäuschen.»

Der frühe Vortrag «Gotteserkenntnis» erweist sich in der Perspektive des späteren Werks als «Programmschrift». Zwanzig Jahre danach erinnert Heinrich Barth daran, dass dieser Vortrag seinerzeit sowohl von seinem Bruder Karl als auch von Emil Brunner als ein entscheidendes Ereignis bezeichnet worden ist. «Ich will nicht sagen, dass er eben allzu biblisch geklungen hat. Allein das, was man später den 'qualitativen Unterschied' zwischen Gott und Mensch genannt hat, und was als ein Grundprinzip in die dialektische Theologie eingegangen ist, – dies wurde damals zum ersten Mal in voller Eindeutigkeit ausgesprochen. Karl hat zum mindesten auch durch diesen Anstoss damals die Anregung empfangen, den Römerbrief in der zweiten, massgebenden Gestalt zu kommentieren»[37].

In den zwanziger Jahren publizierte Heinrich Barth seine Arbeiten, auch diejenigen über Kant und Heidegger, vorwiegend in der Zeitschrift «Zwischen den Zeiten», die von Karl Barth, Friedrich Gogarten, Georg Merz und Eduard Thurneysen herausgegeben wurde und das Organ der dialektischen Theologie war. Er gebraucht in einem Brief einmal die Wendung «in unseren Kreisen»[38]: er fühlte sich jener «Bewegung» zugehörig. Dabei blieb er jedoch in seiner Beziehung zur Theologie – die

auch seine Einwirkung auf die Theologie umfasst – seinem Standpunkt als Philosoph treu. Seinem Bruder schreibt er gar: «Mit Grisebach gemeinsam möchte ich, wie wir übereingekommen sind, Dir und Deinen Freunden die Anregung machen, dass bei der Zeitschrift doch der Untertitel (Bl. für theologische Arbeit) entweder weggelassen oder durch die Philosophie erweitert wird. Es würde uns dies das Liefern von Beiträgen wesentlich erleichtern, da wir beide uns auch nach aussen hin in unserer Eigenschaft behaupten möchten» (29. Oktober 1922).

Für Emil Brunner war Heinrich Barth ein «christlicher Denker, aber emphatischer Nichttheologe an der Grenze zwischen Philosophie und Theologie», der einen «höchst erwünschten Wächter- und Mittlerdienst» tut (FS 130).

IV. Die Herausbildung des Gedankens des «Ursprungs»

In der Dissertation von 1913 hatte Barth unter Berufung auf Cohen auf den Begriff des «Ursprungs» zurückgegriffen. «Die Tendenz Descartes' auf eine unerschütterliche Begründung der Erkenntnis bedarf eines Ursprungsprinzips ...; das kann aber in der metaphysischen Begriffswelt [sc. des Descartes] nur durch die Beziehung auf den Gottesbegriff zum Ausdruck gelangen»[39]. Der Begriff der «idea innata» steht dem nicht im Weg, denn die Idee ist von Gott eingeboren. Auf der letzten Seite seiner Arbeit kommt Barth auf ein Problem zu sprechen, das ihm einen neuen Impuls gegeben hat: Descartes «bleibt befangen im Bereiche der formalen Gesetzmässigkeit. Es gelingt nicht, den Übergang von der Möglichkeit des creari posse zur Wirklichkeit existierender 'Dinge' zu finden. Der Gegensatz von Formalem und Wirklichem wird scharf markiert.» «Das Existenzproblem kommt ... nicht genügend zur Geltung ... Die reine Wissenschaft scheint von der Durchdringung des 'Erfahrungsmaterials' abgehalten zu werden ... Allein auch für dieses Problem tritt der Gottesbegriff wenigstens in andeutender Weise ein.» Die «Essenz» bedeutet nicht mehr nur mögliche Realität, sondern wird zum «Inbegriff der formalen Wahrheiten, die den modalen Charakter der Möglichkeit haben. Dieser Begriff der 'Essenz' wird im Gottesbegriff in notwendige Verbindung mit der Existenz gesetzt.» Die Dissertation schliesst mit dem Satz: «Im Gottesbegriff, als dem Inbegriff aller Wissenschaft,

kommt auch diese innere Zusammengehörigkeit von Wahrheit und Wirklichkeit zum Ausdruck.»

Hier schliesst der schon beigezogene Vortrag «Gotteserkenntnis» an: «In Gott ist Ursprung und Idee schöpferischen Handelns.» Barth weiss um das Neue dieser Sicht: «Was haben wir mit diesen an klassische Formulierung angelehnten Worten ausgesprochen? Bedeuten sie einen philosophischen Kunstgriff? Diesen Fragen gegenüber können wir zunächst nicht mehr tun, als die innere Notwendigkeit des Gedankens aufzuzeigen» (GE 243). «Unsere Gegenfrage wird lauten: Ist es etwa kein Handeln, das in der reinen Transzendenz der Idee geschieht? Der Gedanke einer vollkommenen Schöpfung, hat er nur im Mythus sein Daseinsrecht, oder ist er nicht vielmehr erst in der Reinheit der Idee die Voraussetzung von allem Tun? Doch was sollen wir länger rechten! Wir denken in Gott die Idee praktischer und schöpferischer Erkenntnis; wir wissen in ihm die notwendige Einheit von Erkenntnis und Handeln ...» (244).

«Der Ursprung die Voraussetzung unseres Lebens! Soll es Ernst gelten, oder ist es eine unverständliche Redensart?» (246). Die Frage ist verständlich, denn der Gedanke des «Ursprungs» wurde «von der Logik aus zunächst einmal vorausgreifend hinausprojiziert ... auf die gesamte Lebenslage» (240).

In der Antrittsvorlesung «Das Problem des Ursprungs in der platonischen Philosophie» (1920) wird der Begriff dann aus dem Weg des platonischen Denkens abgeleitet[40]: Platons Versuch, die Welt, Mensch und Geist aus ihrer Entstehung aus natürlichen Gründen zu verstehen, war angesichts der «Fülle der Erscheinungen» gescheitert. Das platonische Denken war in eine Krisis geraten. Hier nun vermag die kritische sokratische Frage weiterzuführen. Sie schafft aber nicht nur einen logischen, sondern auch einen sittlichen Zusammenhang, indem sie gemeinschaftsbildende Kräfte entfaltet. Sie stellt mit dem Wissen auch die Persönlichkeit des Gefragten in Frage und erzeugt eine wirksame Einsicht. Es zeigt sich: «Tiefer und philosophisch gehaltvoller als die Frage: Woher? ist die des Wieso?» «Das Erste ist nicht der Urzustand, sondern der Logos.» Die Dialektik geht «über die nüchterne Arbeit ihrer Begriffsbildung» hinaus und stösst, indem sie am lebendigen Geschehen ein Interesse nimmt, bei der Begründung ihrer selbst auf die Idee des Guten. Diese aber liegt jenseits des Seins und fordert die auf das Gute

gerichtete Seele heraus, als die Ursache ihrer Unruhe etwas Nicht-Seiendes zu entdecken.

Dies wird deutlich an dem in Todesnähe stehenden Sokrates. Mit ihm rückt das Individuum in den Mittelpunkt des philosophischen Interesses. «In sich selbst findet das Individuum jene unendliche Weite der Idee, durch die die Gottheit von der Weltwirklichkeit geschieden ist. In ihm ist aber auch die Nähe erkennbar; denn die Idee in ihrer kritischen und in ihrer schöpferischen Fähigkeit hat für sein Leben die Aktualität einer durch keine menschliche oder göttliche Zwischenmacht vermittelten Gegenwart.» «Ursprung ist also die Gottheit und Ursprung ist die Seele.» «Die Idee der Erkenntnis behauptet ihre grundsätzliche Priorität vor allem, was erkannt wird ... Dieser unvergleichlich inhaltsleere und doch unendlich fruchtbare ideale Grundbegriff der Wissenschaft ist es, der in der neueren Philosophie in sinnvoller Weise als Prinzip des Ursprungs bezeichnet wurde.»

Es ist bemerkenswert, dass Barth zwei Wege aufgezeigt hat, die zu seiner Ursprungsidee führen: Zunächst wird diese «vorausgreifend hinausprojiziert», was die Unsicherheit aufkommen lässt, ob dabei eine «unverständliche Redensart» entstanden sei. Dann wird angesichts des in Todesnähe stehenden Sokrates «jene unendliche Weite der Idee» entdeckt. Im Gegensatz zur Dissertation und zur «Philosophie der praktischen Vernunft» (Kant 34, Anm. 1) beruft sich Barth hier nicht auf die Philosophie Natorps und Cohens[41].

Wie schwierig es unter den damaligen Voraussetzungen für andere war, Barths Ursprungsgedanken zu verstehen, zeigt sich etwa in den Versuchen Emil Brunners, sich von seinem theologischen Denken her diesem umfassenden Prinzip zu nähern. Barth sah sich im Briefwechsel mit Brunner veranlasst, Abwehr und Abgrenzung deutlich zu machen.

Gegenüber der Gefahr einer Missdeutung des Ursprungs im Sinne der Metaphysik sagt er: «Der metaphysisch gedachte Gegenstand fordert ein seelisches Verhalten heraus, das zwar einen Superlativ seelischer Möglichkeiten bedeuten wird ('Ergreifen', 'Sich-vereinigen', 'Erleben') ...; ein Wesen, ein 'absolutes Etwas' kann grundsätzlich seelisch ergriffen werden.» Im Blick auf die Gegenüberstellung von Idee und menschlicher Wirklichkeit wird man aber sagen, dass jene «unwirkliche» Idee im Grunde nicht «ist». Barth muss sich fragen, ob es immer

wieder diese Deutung im Sinne der Metaphysik geben wird: «Mir liegt vor allem an der Frage, ob in diesen 'letzten Dingen' eine eindeutige Begriffsbildung noch möglich ist, die nicht zwangsläufig ins Metaphysische hinübergleitet ... Oder besteht die Möglichkeit eines philosophischen Gedankens, der kurz gesagt weder 'Idee' (in jenem Sinne) noch 'Wesen' noch 'Wirklichkeit' denkt und doch dem unermesslichen Anspruch dieser drei Instanzen gerecht wird, d.h. sie in ihrem Sein durch seine sie umfassende Bedeutung überhöht – zunächst also eine (fast möchte ich sagen 'technische') Frage der Möglichkeit einer philosophischen Begriffsbildung» (5. Mai 1921).

Später kommt Barth dann auf «die Frage nach der Art dieser Erkenntnis» zu sprechen, «die bei unseren beiden Standpunkten der letzte Beziehungspunkt sein muss», und er räumt ein: «Sie haben natürlich vollständig recht, wenn Sie sich diese letzte Erkenntnis durch ein methodisches Vorgehen nicht realisiert denken können. Was mich angeht, so leiste ich also grundsätzlichen Verzicht auf einen Ersatz des Glaubens durch philosophische Erkenntnis; so ist es nicht gemeint, dass das Begreifen (im gewöhnlichen Sinne) auch schon die Gotteserkenntnis in sich schliesse: Wenn Sie sich das sokratische Wissen in seinem praktischen Sinne recht überlegen, so werden Sie ohne Zweifel sehen, dass es gar nicht anders sein kann, als dass die philosophische Erkenntnis aus ihrem eigenen Zusammenhange (der sokratischen Ethik) heraus sich das adäquate Wissen Gottes nicht zuschreiben darf. – Die platonische Idee des Guten ist weder ein irrationaler noch ein rationalistischer Abschluss des Systems, sondern die Idee der praktischen Erkenntnis, die nicht ohne ihre praktische Lebensdeutung erkannt wird, d.h. aber so viel wie dass sie ausserhalb der Erkenntnismöglichkeiten des existierenden Subjekts liegt – auch bei Plato wird sie ja nur angedeutet ... Der Philosoph gewinnt eine gewisse Klarheit über die letzten Grundbeziehungen, die ein anderer durch 'Unmittelbarkeit' ersetzen mag – er wird mit ihr der praktischen Grundbeziehung der Idee besser gerecht als der Erstere. Allein das Erkennen wird man sich überhaupt nicht realisierbar denken dürfen, und ich halte es für eine aussichtslose Mühe, nach einer geheimnisvollen Urerkenntnis Ausschau zu halten, die als psychologische Tatsächlichkeit jener Problemlage gerecht würde. ... So wenig ich also den Philosophen ein Monopol zuspreche, so wenig erhoffe ich etwas von einer zu erspähenden Haltung religiös-irrationaler Art, oder was es

sein mag, die vor dem Objekt ihrer Erkenntnis (d.h. vor Gott) bestehen könnte. M.a.W. ein psychologisch realisierbarer Erkenntnisweg wird, ob er nun mehr theoretisch oder mehr lebendig sei, doch unter dem letzten Gesichtspunkt ins Unrecht versetzt sein, und es ist nicht am Platze, dort Recht behalten zu wollen, wo es kein Recht geben kann. Darin nehme ich allerdings Abstand von gewissen von Natorp vorgesehenen Möglichkeiten» (11. Juli 1921; vgl. Anm. 53).

Ein weiteres Missverständnis verhandelt Barth mit Brunner am 29. November 1921: «Nicht ganz einverstanden erklären kann ich mich ferner mit den psychologischen Konsequenzen, die Sie aus dem Ursprungsbegriffe ziehen. Der 'schöpferische Einbruch' ist kein guter Begriff; er ist auch gar keine Folgerung aus dem Ursprung. Mir scheint die Sache so zu liegen: Jenseits liegt der Ursprung – und nur jenseits! Diesseits liegt die Psychologie mit Allem und Jedem, was in unserer Seele geschehen mag, seien es auch sehr sublime Ereignisse. Wir fassen mit ihnen nicht Fuss im Jenseits. Ursprung und psychische Gehalte sind von schlechthin verschiedener Ordnung, und diese Grenze darf nicht verwischt werden ... Jene strenge Grenzscheidung liegt aber auch im Interesse eines reinen Gottesbegriffes. Gott bricht nicht herein in unsere Welt, wie man unter uns etwa ein Jahrzehnt lang gesagt hat. Diese Durchbruchstheologie bedeutet eine gewisse Pantheisierung des Gottesbegriffs; sie nimmt ihm die monotheistische Strenge seiner Transzendenz. ... Warum ziehen Sie die Idee nicht zur Abklärung des Ursprungs bei? Sie sehen so gut wie ich, dass der Ursprung nur als Idee die Eigenschaft der Voraussetzung vor aller Gegebenheit, und was damit zusammenhängt, haben kann. Sonst ist alles eine metaphysische Taschenspielerei. Die Idee ist die enge Pforte, durch die auch die Theologen eingehen müssen. Sie vertritt die Ferne Gottes, die ich Ihnen gegenüber noch einmal unterstreichen möchte.»

Vorher hatte es geheissen: «Es darf keine Enthusiasten des Ursprungs geben. 'Wir sehen wie durch einen Spiegel in einem dunklen Wort, hernach aber ...' Das ist für mich die Grundkorrelation von allem.»

Eine falsche Anwendung des Ursprungsgedankens ist auch dort festzustellen, wo man sich an das «Umdenken» hält. Wenn sich das Umdenken von einem bestimmten Lebensinhalt aus vollzieht, dann führt es entweder nur zu einem anderen Inhalt, – oder irgendwie in den Ursprung selbst hinein. Das Umdenken «wäre dann selbst der Ur-sprung,

ein Missverständnis, das da und dort ... eine gewisse Rolle spielt. Das wäre alsdann ein richtiger 'Einbruch', weil unser Geschehen selbst als 'ursprünglich' in Anspruch genommen würde» (19. Dezember 1921).

Auch der Begriff des «Fortschritts» gibt Anlass zur Richtigstellung: «Der Fortschritt bezeichnet nur dann liberale Kulturseligkeit, wenn er gleichsam die äusserste Ausmündung der göttlichen Weltemanation darstellen soll, wenn er Auswirkung und Höhepunkt des göttlichen Wesens zu sein beansprucht. Hier [sc. bei H.B.] liegen die Voraussetzungen anders. Der Ursprung geht nicht ein in die Inhalte, und darum kann der Wahn gar nicht entstehen, dass das Fortschreiten eine fröhliche Eroberung der Welt für die Sache des Guten oder der Kultur oder das göttliche Sein bedeuten könne. Der Fortschritt muss von vornherein jeglicher Verherrlichung entbehren ... er hat als Beitrag zur Weltvollkommenheit nichts zu bedeuten» (19. Dezember 1921).

Muss dieser Katalog von Missverständnissen davon abhalten, erneut eine Orientierung am Ursprungsbegriff zu suchen? Oder sind heute unter anderen Voraussetzungen diese Missverständnisse vielleicht gar nicht mehr so naheliegend?

Exkurs: Die Bedeutung des Ursprungsgedankens für die Theologie Karl Barths

Karl Barth war vom Ursprungsgedanken in der Darstellung seines Bruders beeindruckt. In der zweiten Auflage des «Römerbriefs» macht er davon Gebrauch: «Der wahre Gott ist aber der aller Gegenständlichkeit entbehrende Ursprung der Krisis aller Gegenständlichkeit.» Dazu gehört der Hinweis, «dass Gott keine seelische und geschichtliche Grösse ist, sondern als das Mass und der Inbegriff und der Ursprung aller Grösse absolut verschieden von allem, was uns Licht, Kraft und Gut ist.» «Die Beziehung des Subjektes auf seinen Ursprung bedeutet, dass alle seine Prädikate aufgehoben sind, auch das seiner Identität mit sich selber.» Schon nach dem Vortrag «Gotteserkenntnis» hat Karl Barth in einem Brief geschrieben: «Heiners Vortrag hat mit Wind und Gegenwind mächtig auf meine Fahrt eingewirkt»[42]. Nun sagt er im Vorwort zum «Römerbrief», er habe seinem Bruder «bessere Belehrung über die eigentliche Orientierung der Gedanken Platos und Kants» zu verdanken. Die Konsequenz aus diesen vom Bruder (und anderen) neu-

erlich empfangenen Anregungen liest sich so: «'Gott ist im Himmel und du auf Erden'. Die Beziehung dieses Gottes zu diesem Menschen, die Beziehung dieses Menschen zu diesem Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in Einem. Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung. Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Christus»[43]. Es ist wohl nicht gering zu achten, dass Heinrich Barths Denken zu diesem Zeitpunkt für Karl Barth «die Philosophen» vertreten konnte.

Diese Zeit des Aufbruchs der dialektischen Theologie ist in den letzten Jahren bei den Theologen Forschungsgegenstand geworden, nicht nur im historischen Sinne, sondern mit einem Gespür für die Bedeutung dieser Wende im theologischen Denken. In verschiedenen Arbeiten wird der Einfluss Heinrich Barths auf seinen Bruder einmal stärker angenommen, dann auch wieder abgeschwächt gezeichnet. Es wird von einer «Abhängigkeit» Karl Barths vom kritischen Idealismus seines Bruders gesprochen, aber auch von einer «Parallelität»[44] (dies ist sicher in diesem Zusammenhang ein zu starrer Begriff). Auch für diese Frage ist aus dem Briefwechsel zu lernen. Als Heinrich Barth 1927 seine «Philosophie der praktischen Vernunft», die für sein weiteres Denken grundlegende Bedeutung hatte, den beiden Brüdern widmete, schrieb er dazu an Karl Barth: «Ich weiss nicht, wo ich jetzt stehen würde, wenn Du nicht diese neue theologische Umwelt geschaffen hättest ... Das Geben und Empfangen geschieht eben in diesem Bereiche unnachweisbar. Darum ist es eine Sache der Dankbarkeit, das recepisse auch öffentlich zu bekunden»[45].

Nach diesen Zeugnissen wird man mit aller Vorsicht folgendes sagen dürfen: Heinrich Barth hat den Ursprungsbegriff in einem vertieften Sinne dargelegt. Karl Barth hat mit seinem kraftvollen Einsatz, wenigstens für einen Bereich der Theologie, die «Diastase» von Mensch und Gott so deutlich gemacht, dass der Ursprungsgedanke in diesem «Umfeld» von Heinrich Barth weiter bedacht und dann als «transzendentale Transzendenz» ausgesprochen werden konnte[46].

Heinrich Barths *«Ursprungsethik»* erneuert das Interesse daran, dass die verpflichtende Kraft auch zur Verwirklichung führe. «Das philosophische Prinzip der in der Idee begründeten Krisis» vermag der «Sollensethik» einen neuen Sinn zu geben. Die moderne Ablehnung des

«Sollens» bezieht sich auf die Werte des Lebens, wobei «Leben» schon vorausgesetzt wird. Barth sieht dagegen «Leben» als den «Übergang vom Nicht-Sein zum Sein». Dieses Nicht-Sein ist nicht bloss zukünftig, sondern impliziert auch ein Telos. Nur aus dem Sollen gewinnt ein Nicht-Sein nichtsdestoweniger einen positiven Sinn. «Wir wissen, dass im Sollen dasjenige Nicht-Sein anerkannt wird, das für den Begriff des Lebens konstituierende Bedeutung hat» (Kant 6-10). In einem Brief an den Bruder bringt Barth zur Sprache, dass in der Bemühung um die philosophische Ethik ein «aktueller Kampf» stattfindet, nämlich der «gegen die gottlose Verwässerung des Problems in einer Wertethik, durch die alle Aktualität bewusst geleugnet wird ... Für den Philosophen ist die Abwehr dieses öffentlichen Schadens eine dringende Notwendigkeit»[47]. Gegenüber dem Einwand, dass dieser Ursprungsethik doch die konkrete Wegweisung fehle, schreibt Barth an Brunner: «Wenn niemand sonst, so mache ich selbst jedenfalls alltäglichen Gebrauch von dieser. Das Eingehen auf konkrete Verhältnisse – z.B. die Anwendung für das heutige Zürich – kannst Du doch hier nicht erwarten.»

Zu dem bewusst verteidigten «Formalismus» in der Ethik kann aber auch eine Warnung gehören, nämlich vor einem Erfassen immer neuer Möglichkeiten des Daseins, vor einer «Beschlagnahme unserer Existenz durch eine Überfülle der Möglichkeiten menschlicher Expansion.» Es wird eine «Verhaltenheit» empfohlen. «Die Gefahr unserer Zeit dürfte darin liegen, dass sie in einem Verfallensein an jede Gelegenheit faszinierender Expansion unserer Existenz den Gehalt potentiellen menschlichen Daseins wie überflüssigen Ballast von sich wirft, um am Ende in die geistlose Geläufigkeit von sich wiederholenden technischen Funktionen abzusinken» (E 474). Wenn heute allerhand kritische Vorbehalte gegen Barths ethische Grundgedanken vorgebracht werden, so ist die Frage zu stellen, ob diese sich als Ergänzung wegen der bei Barth fehlenden Konkretisierungen verstehen oder als grundsätzliche Einwände. Man hört heute viel von konkret sein wollenden ethischen Weisungen, aber selten davon, wie diese zur Verwirklichung zu verhelfen gedenken. Darum bleibt so vieles beim Gerede, bei der «Eintretensdebatte».

Der Verdeutlichung des Ursprungs korrespondiert die Besinnung auf die Existenz. Im Kant-Buch arbeitete Barth die «Transzendenz der Idee des Ursprungs» heraus und bezeichnete sie als «transzendentale Tran-

szendenz». Damit befand er sich in der Nähe eines anderen Marburgers, Hinrich Knittermeyers, der sich auf ähnlichen Wegen bewegte wie er[49]. Die Transzendenz, so wie er sie verstand, sollte nicht von aussen sondern in der praktischen Entscheidung wirksam werden. In einem Aufsatz von 1931 machte Barth dann darauf aufmerksam, dass auch er *«Existenzphilosophie»* vorlegen wolle, nicht weniger als die Vertreter der «heute so weit verbreiteten Ontologie der Existenz» (ZdZ 1932, 103). Gleichwohl bezeichnete er im Augustin-Buch noch 1935 die eigene Position als «Transzendentalphilosophie».

Die transzendentale Voraussetzung wird dabei aber auf das existere bezogen, sie ist mehr als Richtpunkt und Norm, sie soll «in Beziehung auf hervortretende Existenz als 'Ursprung' bezeichnet werden ... 'Ursprung' ist 'existere', gedacht in der Ordnung des Transzendentalen. Seine Beziehung zur Existenz erlaubt den einfachen, aber sachlich begründeten Ausdruck, dass 'Existenz' ihm 'entspringt'» (Aug 182). Es geht, wie es später heisst, um den «Ursprung 'meiner' Existenz», der «auch Ursprung 'deiner' Existenz» ist (E 377). Damit ist das «Existenzproblem» angesprochen, «nicht eine Existenzphilosophie als Erfindung der neuesten, unruhigen Zeiten, die vielleicht 'Existenz' als Begriff mit anderen verknüpft». Eher ist von «Philosophie der Existenz» zu sprechen, und die ist «Erkenntnis, die mit allem im Zusammenhange steht, was je in Erscheinung getreten ist».

Exkurs: Heinrich Barth und Martin Heidegger

Im gleichen Jahr 1927, in dem Barth sein Kant-Buch publizierte, erschien auch Heideggers Hauptwerk «Sein und Zeit». Barth sah sich veranlasst, den Grundgedanken seiner «Philosophie der praktischen Vernunft»: dass «Lebenserkenntnis auf die Verwirklichung des Guten gerichtet» ist, mit Heideggers Ontologie des Daseins zu vergleichen. In dem Stuttgarter Vortrag «Kant und die moderne Metaphysik» vom 16. Dezember 1927 (ZdZ 1928, Heft 5, 406-428) geht Barth auf die moderne metaphysische Bewegung ein, die «ihre Hauptwurzel in einer neuen Aufgeschlossenheit für die Fülle des Wirklichen» habe. Ihr gegenüber vermöge Kant das «Bewusstsein der weltüberlegenen Ferne

des Anfangs» zu erwecken. In der Orientierung an Kant will Barth «im Prinzip der Krisis der Vernunft Anfang und Grundgedanke» seines Systems herausstellen. Die theoretische Erkenntniskritik steht für ihn «nicht im Zeichen einer Beschränkung auf einen immanenten Bereich des Bewusstseins. Ihr wesentlicher Sinn ist die Begründung der Erkenntnis in der Krisis der Idee», die jenseits der Erfahrung liegt. Vernunftkritik führt also nicht zu einer Immanenzphilosophie, die dann eine verweilende Zusammenschau des Weltganzen erlauben würde. Das Subjekt ist an der «Krisis der Idee mit seiner lebendigen Existenz» beteiligt, durch einen «Geist der Anforderung und Inanspruchnahme». «Philosophie der Krisis stellt sich uns in ihrer strengsten Wortbedeutung als Philosophie der Entscheidung dar.» Dabei bietet die «Transzendenz der Idee des Ursprungs den Massstab ...» (Kant 374f.).

Von dieser Ausgangslage her nimmt Barth 1929 zu Heidegger Stellung (Ontologie und Idealismus. Eine Auseinandersetzung von Heinrich Barth mit Martin Heidegger; ZdZ 1929, 511-540). Von einem «kritischen» Idealismus her denkend, beobachtet er bei Heidegger «ontisch-strukturelle Verhältnisse», eine «phänomenologische Ontologie». Ihr bedeutet Wahrheit «Unverborgenheit» und «Sich zeigen» soviel wie «Sich dem Blicke darbieten». «Damit würde Wahrheit ... zum 'Gesehen werden'», während sie für Barth in einer «dialektischen Auffassung der Wirklichkeit» begegnet, in einer Korrelation von Ja und Nein. Bei Heidegger ist es so, «dass sich das Ich im Dasein zunächst einmal breit hinpflanzt, um alsdann seine weitverzweigte Bestimmung zu erfahren». Für den kritischen Idealismus dagegen ist «nicht das 'Dasein' Voraussetzung, vielmehr ist ihm 'Wahrheit' Voraussetzung für das 'Dasein'».

Heidegger hat in seiner auf frühere Vorträge zurückgehenden Schrift «Kant und das Problem der Metaphysik» (1929) Barths Kant-Buch nicht berücksichtigt. Erst am 3. November 1930 schrieb er an Barth, er habe «sich vorgenommen», dessen «Philosophie der praktischen Vernunft» zu studieren, «weil ich trotz grosser Unterschiede eine Gemeinsamkeit der Haltung irgendwo durchspürte bei unserem Gespräch». Weiter ist anzunehmen, dass Heidegger Barths Stuttgarter Vortrag von 1927 und dessen Stellungnahme zu seiner Philosophie in «Ontologie und Idealismus» (1929) nicht gekannt hat. Jedenfalls scheint er durch die von Barth verfasste Besprechung seines Kant-Buchs im Sommer 1930 (Heidegger und Kant. Zu Martin Heideggers Buch über «Kant und das Problem der

Metaphysik». In: Theologische Blätter Nr. 6, Juni 1930, Sp. 139-147) überrascht gewesen zu sein. Heidegger schrieb an Barth: «Seit ich Ihre Auseinandersetzung mit meinem Kantbuch gelesen habe, ist es mein lebhaftester Wunsch, mit Ihnen ins Gespräch zu kommen. Zunächst aber möchte ich Ihnen für diese ungewöhnliche Besprechung sogleich danken. Sie ist ungewöhnlich, einmal weil in ihr klar wird: hier gilt es Ernst; sodann aber, weil sie mir erstmals Gelegenheit gibt, wirklich lernen zu können» (Brief vom 26. Juli 1930).

Auch Barth hatte seine Bewunderung zum Ausdruck gebracht: «Wem es an Philosophie wirklich gelegen ist, ... wird sich mit Genugtuung in die urgründlichen Gedankengänge dieser Erklärung der Vernunftkritik vertiefen und die Kraft und Bedeutsamkeit ihrer selbsttätigen Neugestaltung rückhaltlos anerkennen.» Dennoch sind für Barth kritische Einschränkungen unvermeidlich: «Heideggers Denk- und Sehweise erlaubt nichts anderes als die Nachzeichnung der Vernunftkritik in der Rekonstruktion von Seins- und Daseinsstrukturen.» «Mit der 'Endlichkeit' ist es die 'Menschlichkeit' der Vernunft, der für ihr Wesen grundlegende Bedeutung zuerkannt wird.» Das erkennende endliche Wesen ist auf die Entgegennahme des Seienden und seiner Verfassung eingerichtet. «Wem würde es nicht schwindlig beim Gedanken, dass sich Erkenntnis und Gegenstand in der Kontingenz zweier Strukturen entgegenstehen sollten.» Demnach bildet nicht die «transzendentale Apperzeption» die ursprüngliche Einheit, sondern die «Einbildungskraft». «Eine Vorfindlichkeit subjektiv-menschlichen Wesens», die «nichts Geringeres als den Ursprung der Zeit in sich enthalten soll!» Barth entgeht nicht die «praktisch-existentielle Tragweite» dieses Ansatzes. Denn ihm zufolge sind Verstand und Vernunft «frei» als reine «rezeptive Spontaneität». Und «die Achtung vor dem Gesetz ... ist in sich ein Offenbarmachen meiner selbst als des handelnden Selbst ...» In der Unterwerfung unter das Gesetz «erhebe ich mich zu mir selbst, als dem sich selbst bestimmenden freien Wesen». «Die Achtung ist demnach die Weise des Selbstseins des Ich, auf deren Grundlage es den 'Helden in seiner Seele nicht wegwirft'.» Barth kommt zum Schluss: «Heideggers Umschreibungen von Kants Grundlegung ... führen zu einer Konzentration des Ethos auf das Selbst, wie sie ungebrochener nicht geschehen kann.» Das führt «zu einem Systeme, das die transzendierende Orientierung grundsätzlich ausschliesst und die Lebenserkenntnis auf die Autarkie des

endlichen, reinen Selbst zurückwirft. Die Berufung auf den 'Helden in deiner Seele' ist ein Symptom für die Grösse, aber auch für die Selbstgenügsamkeit» dieses Ethos.

Erst 1933 konnte Barth den zweiten Teil seiner Auseinandersetzung mit Heidegger, den er 1929 bewusst ausgelassen hatte, vorlegen: in dem Aufsatz «Sein in der Zeit» (vgl. A 8-25). Heidegger blieb für Barths Denken ein wichtiger Bezugspunkt, nicht zuletzt auch deshalb, weil Heideggers Daseinsontologie in der Philosophie und in der Theologie eine weite Wirkung entfaltet hatte (vgl. A 41, 112, 333f.). In seinem Hauptwerk nimmt Barth auf Heideggers Denken mit und ohne Namensnennung an folgenden Stellen Bezug: E 22, 33, 253, 372, 611, 616, 630. Er beschränkt sich in seiner Auseinandersetzung mit Heidegger freilich auf die transzendentalphilosophischen Einwände gegen die Daseinsontologie, bleibt also beim frühen Heidegger stehen.

Es ist eine noch zu leistende Aufgabe, das Verhältnis von Barths späterer Erscheinungsphilosophie zu Heideggers Spätphilosophie zu untersuchen. Es dürfte sich zeigen, dass bei bleibend verschiedenen Ansätzen auf Heideggers Seite eine Wandlung stattgefunden hat, durch die sein Denken demjenigen Barths nähergekommen ist. Heinrich Ott (Denken und Sein, Zollikon 1959) weist darauf hin, dass «im Begriff des Ereignisses, dieser ursprünglichsten Lichtung, sogar der Begriff des Seins in gewisser Weise noch überholt» wird (179). Dazu zitiert Ott aus Heideggers Vortrag «Der Satz der Identität» von 1957: «Sein west und währt nur, indem es durch seinen Anspruch den Menschen angeht. Denn erst der Mensch, offen für das Sein, lässt dieses als Anwesen ankommen. Solches Anwesen braucht das Offene einer Lichtung und bleibt so durch dieses Brauchen dem Menschenwesen übereignet. Dies besagt keineswegs, das Sein werde erst und nur durch den Menschen gesetzt. Dagegen wird deutlich: Mensch und Sein sind einander übereignet.» Mit einem kommentierenden Satz von Ott über die «Dinge» wird die Nähe der beiden Denker deutlich: «Gerade von der Lichtung des Seins her gedacht erschliesst sich ihr Wesen, ihr 'An sich', das heisst dies: 'was die Dinge eigentlich sind'» (204). Die «Lichtung» führt zur «Erscheinung».

«Das Problem der Existenz ist so alt wie die philosophische Erkenntnis selbst.» Barth erinnert an das Verhältnis des Sokrates zur existen-

tiellen Wahrheit: «Dem Wissen um die Unangemessenheit des ausgesprochenen Wortes im Verhältnis zu seinem Gegenstande gibt er Ausdruck in seinem Bekenntnis des Nicht-Wissens und vor allem in seiner Ironie, die zu sagen scheint: In unserem Dialoge wird über allerlei Wahrheit gesprochen, aber es fehlt viel daran, dass diese Wahrheit in ihm ausgesprochen würde! Kein ethisches Pathos vermöchte die wirkliche Aussprache der zur Diskussion stehenden Wahrheit erreichen» (A 34). «'Existenz' ist ein Wahrzeichen, das der Philosophie nicht selbst die Wege zu weisen vermöchte» (A 33). «Das Wahrzeichen soll mit dem Weg nicht verwechselt werden» (A 39)[50]. Existenz darf jedoch nicht wie in bestimmten Philosophien Sache einer «unguten Ich-Metaphysik» sein, die uns «die Existenz als ein geheimnisvolles Ich-an-sich vor Augen stellt». Es gilt, Existenz in ihrem Existieren, und das heisst in ihrem «In-die-Erscheinung-Treten», zu erkennen (A 40). Solche Erkenntnis der Existenz ist «Existenzerhellung», da sie das Problem der Existenz nicht nur aufzeigt, sondern auch aufhellt. Barth hat den Ausdruck «Existenzerhellung» seit 1932 benutzt, wohl im Wissen, dass er von Jaspers stammt. Als er den Ausdruck als Titel für sein Hauptwerk verwenden wollte, hat er Jaspers um dessen Einverständnis gefragt – wenn mündliche Berichte und Erinnerungen stimmen. An manchen Stellen des Hauptwerks ist diese ursprüngliche Absicht noch erkennbar, indem der Autor über mögliche Aspekte dieses Wortes nachdenkt[51].

Mit «Existenz» ist aber, sofern sie gleichsam Korrelat des Ursprungs ist, noch ein weiteres Problem angesprochen. Am Ende des Kant-Buches sagt Barth, es gehe um den «kritisch-idealistischen Gedanken in dem unvergleichlichen Radikalismus seiner transzendierenden, gleichsam archimedischen Systembegründung». «Der Anspruch des in dieser Grundlegung wirksamen systematischen Prinzips [geht] weit über den Bereich der hier dargelegten praktischen Philosophie hinaus.» So weit nämlich, dass «ein Zusammenhang der beiderseitigen Begriffsbildung», nämlich in Philosophie und Theologie, ins Auge gefasst wird. Einige Jahre später wird dies so ausgesprochen: Weil wir uns «in einem einzigen Zusammenhang der Existenzproblematik bewegen», ist deren philosophische und theologische Verarbeitung kein Grund zur Festsetzung eines absoluten Unterschiedes solcher Arbeit. Wohl geht die eine von der Reflexion, der Bestimmung des Begriffs der Existenz aus, während die andere auf die biblische Offenbarungsgeschichte bezogen ist und

durch deren Anrede Existenz in Anspruch nimmt, um ihr zum «Selbstverständnis einer 'Existenzgewissheit' zu verhelfen» (ZdZ 1932, 122f.).

Diese Unterscheidung, die Ablehnung eines absoluten Unterschiedes zwischen philosophischer und theologischer Arbeit und der Hinweis auf «einen einzigen Zusammenhang der Existenzproblematik», könnten eine abschliessende Beurteilung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie bedeuten. Warum ist Heinrich Barth in den folgenden drei Jahrzehnten immer wieder auf dieses Thema eingegangen? Musste er diesbezügliche Fragen beantworten – oder hat er diese Frage selbst immer wieder aufgeworfen, weil sie ihn nicht in Ruhe liess?

V. Die Thematisierung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie

Die Beziehung der Philosophie zur Glaubenswahrheit ist Thema jeder Geschichte der Philosophie. «Mit diesem brennenden Anliegen der unterscheidenden Vereinbarung vermag aber keine Epoche fertig zu werden. Immer wieder treffen wir am Rande der Philosophie jene Gestalten, die das Problem wach halten, indem sie es auf das äusserste zuspitzen» (E 81). Die Beziehung von Theologie und Philosophie hat seit den Anfängen des christlichen Denkens im Raume des Hellenismus immer eine Rolle gespielt; sie wurde in der Reformation problematisiert, weil die mittelalterliche, aristotelisch-thomistische Philosophie den Glauben überwuchert hatte. Erst in der Aufklärung wurde eine neue Begründung der Religion gefordert. Die Mitwirkung der Philosophie war dabei ganz selbstverständlich[52]. Als auch der Gott der nachkantischen Metaphysik als Menschenwerk durchschaut wurde, stellte man sich die Aufgabe, eine kritische Begründung des letzten Prinzips zu suchen. An diesem Punkt setzte Heinrich Barths Denken ein, und dabei traf es sich mit der «dialektischen Theologie», die dem Glauben an die Möglichkeit einer philosophischen Bewältigung des Gottesproblems ein radikales «Nein» entgegenhielt. Man hatte sich dabei die Frage zu stellen, was der Philosophie angesichts einer Theologie, die sich nun ganz auf ein von Gott her zu den Menschen kommendes, nur zu empfangendes Wort abstützte, überhaupt noch für eine Bedeutung zukomme.

Heinrich Barth war bemüht, eine nicht auf das menschliche Denken

aufbauende kritische Begründung der Gottesfrage durch Rückgriff auf die «transzendentale Voraussetzung», den «Ursprung», zur Sprache zu bringen. Damit konnte die Philosophie der Theologie zur Klarheit über ihr eigenes Wollen verhelfen. Aber war Philosophie für das letzte Anliegen der Theologie bei deren neuem Selbstverständnis nun nicht überflüssig geworden? Sie konnte für die Theologie die Begriffe in Ordnung halten. Aber was hatte sie grundsätzlich für eine Aufgabe zu erfüllen? So stellte sich die Frage für die dialektische Theologie, mit der sich Heinrich Barth in der anti-metaphysischen Tendenz verbunden wusste, zweifellos dar. Bei den Theologen wirkte dabei im Hintergrund noch die Vorstellung mit, dass Philosophie und Theologie wie zwei Baumeister an einem gemeinsamen Dom arbeiten und dadurch Konkurrenten sind, wobei freilich die Philosophie als «natürliche Theologie» den Unterbau erstelle und die Theologie dann das Gebäude vollende. Heinrich Barth hat dieses Gedankenmodell zu seinem Schmerz und Verwundern auch in jener Theologie, die sich aus dialektischen Anfängen entwickelt hatte, beobachtet – und davor gewarnt (vgl. A 138ff.). Wenn man heute die entsprechenden Texte liest, mag man sich fragen, warum er denn nicht einen Weg abseits dieser Beziehungsproblematik gesucht habe. Hat ihn seine persönliche Verbundenheit mit der Theologie aus den Jahren des gemeinsamen Aufbruchs, die Nähe zu einzelnen Theologen oder die eigene Christlichkeit daran gehindert? Ich denke, es war ein Wissen um die Angewiesenheit auf die Theologie in dem Sinne, dass in ihr eine geschichtlich gebundene Anrede an den Menschen laut wird, die ihn in unvergleichlicher Weise zur Existenz herausruft. Umso drängender stellt sich dann die Frage, wie sich die Philosophie selbst angesichts dieser Angewiesenheit zu verstehen habe. Barths Frage, wie denn die neue Theologie die Aufgabe der Philosophie zu begreifen gedenke, ist wohl eher nur vorgeschoben. Auf eine Antwort einer übergeordneten theologischen Autorität war er nicht angewiesen. Den sachgemässen Inhalt der erhofften Antwort hätte er selber wohl besser zum Ausdruck bringen können als die meisten Theologen. Allerdings war dies eine Frage, mit der die Theologen zu einem besseren Selbstverständnis angeregt werden sollten und zum Wahrnehmen einer Verantwortung gegenüber Kulturschaffenden und anderen. Die eigentliche Schwierigkeit für Heinrich Barth war nicht das Ausbleiben einer Würdigung des Schaffens unter der Leitung der Vernunft, sondern seine eigene Be-

sinnlichkeit, die ihn davon absehen liess, selber eine Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie zu formulieren. Man muss sich dabei freilich klar machen, dass Barth zur ersten Generation gehörte, die die selbständige Rolle nicht nur der Fachphilosophie, sondern der «Philosophie» im weiteren Sinne des eigenen Denkens und Suchens der Menschen wahrzunehmen und einzuordnen hatte[53].

Barth hat auf das gestellte Problem immerhin verschiedene Antworten gegeben, die sich aber auf verschiedenen Ebenen bewegen. So konnte er etwa sagen: »Nicht dass es sich so einfach zwischen Prophetie und der Philosophie verhalte. Die erstere hat einen Mehrwert der Erschütterung ... aber dafür verzichtet sie auf alle genauen Begründungen ...; es wird sich um zwei gleichwertige Lebensbereiche handeln, bei denen es dort mehr dynamisch, hier mehr theoretisch zugeht. Die rein dialektische Bewegung der philosophischen Denkarbeit ist aber auch eine Art möglichen Geschehens, nicht nur eine Zurüstung»[54]. Oder: «Darf es nicht so sein, dass verschiedene Charismen im Gesamtbild sind? Gewissen Theologen liegt etwas daran, gerade hier einen besonders interessanten absoluten Kontrast zu konstruieren, um sich in einer letzten Überbietung glänzend-bestehenden Heidentums zu erfreuen; ihr eigener Besitz soll sich wirkungsvoll abheben dadurch, dass neben ihnen auch das Lichtvolle mit einem Male verdunkelt wird. Diesen Weg lieber nicht»[55]. «Dies möchte ich allerdings wissen, ob nicht bald die Frage der Beziehungen der dialektischen Theologie zur Philosophie ernsthaft in Fluss kommt»[56]. Brunner vermerkt: «Dein Bruder meint, es hätte mit der Grenzbereinigung zwischen Philosophie und Theologie noch gute Weile»[57]. Und Heinrich Barth an Karl Barth: «Wenn einmal das ganze Problem ernsthaft aufgenommen wird, muss sich der Dogmatiker wohl entschliessen, die philosophischen Grundlagen, auf die er sich zurückbezieht, in ihrer Tragweite ein wenig sorgfältig einzuschätzen. Nichts ist mir deutlicher geworden als dies, dass für eine selbständige protestantische Dogmatik nicht ein Verlegenheits-Thomismus, sondern nur ein weitergeführter Kant als Anknüpfungspunkt in Frage kommt»[58]. Später trat freilich zutage, dass es nicht um zwei «gleichwertige Lebensbereiche» geht, die verglichen oder gar mit einem «und» verbunden werden könnten: »Hier handelt es sich weder um Gegner noch um Partner; jenes «und» der Konfrontation muss von vornherein fallen gelassen werden! – Unsere Frage fragt nach der wirklichen Selbsterkenntnis der

Humanität, eine Frage, die mit derjenigen nach ihrer wirklichen Krisis zusammenfällt« (ZdZ 1930, 467).

In dem Vortrag «Philosophie, Theologie und Existenzproblem» (1931) hat Barth seine Bemühungen um das vorliegende Problem wie folgt zusammengefasst: «Der einzig gangbare Weg ist aber die Orientierung am Existenzproblem selbst, die Vergleichung nicht jener Begriffe ('Vernunft' und 'Offenbarung'), wohl aber der existentiellen Wirklichkeiten, die in ihnen vertreten sind.» Abgelehnt wird der Verdacht, «dass hier in dogmatischer Weise Existenz und Reflexion konfrontiert werden». Das würde ja verlangen, von «Existenz an sich, abgesehen von Reflexion», reden zu können. Abgelehnt wird aber vor allem ein Reden von «der» Philosophie, die dabei als eine «Amtsstelle», ausgerüstet mit Befugnissen, auftreten könnte. Das würde eine ganze «Philosophie der Philosophie» erfordern[59]. Dieser Vortrag bewirkte, dass sich Karl Barth entschloss, in die Neuauflage des ersten Bandes seiner Dogmatik einen Abschnitt über die Philosophie seines Bruders einzuschieben. Doch Heinrich Barth glaubte sich bei der Überprüfung des Manuskripts in dem Sinne missverstanden, dass sein Bruder ihm unterstelle, zu meinen, «dass die allgemein erschliessbare Wahrheit der Existenz» auch «in dem einzigartigen Faktum der biblischen Existenz aufleuchten» solle. Demgegenüber hält er fest: «Es stehen sich vielmehr als zwei verschiedene Instanzen gegenüber, die Erkenntnis der Existenzphilosophie hier und diejenige der dogmatischen Verarbeitung der Schrift dort; beide Erkenntnisse haben nicht nur verschiedenen, sondern heterogenen Wahrheitsinhalt, der immerhin auf die eine Existenzfrage bezogen ist. Es stimmt also nicht, dass hier die Dogmatik dem philosophischen Problemzusammenhange ein- oder untergeordnet werde ...» «Man könnte etwa mit einem Profile vergleichen, das durch das Gebäude verständlich wird, – ohne dass hier das Gebäude durch das Profil 'vorgezeichnet' würde»[60]. Heinrich Barth war in seinem Anliegen nicht befriedigt. Er hielt seinem Bruder entgegen, dass die Theologie «sich zur aussertheologischen Existenzaussage grundsätzlich wird äussern müssen. Man würde gern einmal vernehmen, wie sich denn der Theologe entschliesst, solche Aussage zu benennen und zu bestimmen. Irgendwo im Weltall müssen wir Philosophen doch noch Unterkunft finden»[61].

In den Jahren zwischen 1931 und 1939 konnte Barth das ihn bewegende Thema in der «Philosophisch-theologischen Vereinigung» zur

Sprache bringen, in der er im Vorstand und wohl als der eigentliche Initiator wirkte. Auf der Mitgliederliste sind über 40 Namen eingetragen, Eduard Thurneysen und andere Theologen und Akademiker. Als Barth 1936 die «Leitung der Verhandlungen» übernehmen sollte, schrieb er an die offenbar schon etwas müde gewordenen Teilnehmer im Hinblick auf verschiedene laut gewordene Erwartungen: «... dass wir uns nicht das Amt der Kirche, also nicht ihre unmittelbare Anrede an den Menschen anmassen dürfen». Andererseits gab er zu bedenken: «Die Aussprache über christliche Grundprobleme ist nach meiner Auffassung eine Pflicht, ... sie ist nicht das Ganze; wir erheben keinen Totalitätsanspruch. Aber sie ist eine Teilarbeit, die irgendwo geleistet werden muss»[62]. Er selber referierte in diesem Gremium über «Vernunft und Offenbarung», «Humanität und christlicher Glaube» und andere Themen.

Dass Barth auf «Aussprache» gedrängt hat, ist sicher auf die Erfahrungen mit jener Haltung, die säkulare Bildung als gottfeindliches Gebaren betrachtete, zurückzuführen, einer Haltung, «die in Berufung auf den Glauben die Probleme der Vernunft einfach auf sich beruhen lässt, in stillschweigender Bagatellisierung derjenigen Anliegen, die den christlichen Glauben augenscheinlich nichts angehen. Dass dem Akademiker, dem Politiker, dem Künstler, der seine Existenz in Voraussetzungen des Glaubens gründet, mit solcher Zwiespältigkeit keine rechte Wegweisung geboten wird, muss alsbald einleuchtend werden» (A 132). Wie wäre es sinnvoll, darauf zu verzichten, «auch die Bindung kultureller Gesetzmässigkeit in die eine Bindung der Theonomie einzubeziehen ...?» «Ein gewisses unabgeklärtes kirchliches Denken lässt sich die Ungerechtigkeit zuschulden kommen, dass es alles kulturelle Schaffen als einen 'Turmbau zu Babel' ansieht ...» (A 133). Alle Versuche, die unser Dasein in Anspruch nehmenden wissenschaftlichen, ethisch-politischen und ästhetischen Bindungen auf «menschlichen Lebenswillen» zurückzuführen, würden bedeuten: «den Menschen selbst zunichte machen. Denn was wäre der Mensch, wenn er endgültig in der Zufälligkeit seiner eigenen Konstitution gegründet wäre?» (A 134).

Karl Barth hat 1960 in der «Festschrift» für seinen Bruder seine Ansicht über das Verhältnis von «Philosophie und Theologie» dargelegt. Noch immer galt ihm die zweifache Herkunft der Erkenntnis, von unten und von oben, aus «menschlicher Vernunft» und «göttlicher Offenba-

rung». Heinrich Barth hat darauf in »Erkenntnis der Existenz» geantwortet (E 695ff.). Er bedauert die «anthropologische Auslegung» von Vernunft und Philosophie, die so «in eine Gegenstellung zur Offenbarung gerückt» werde: «Wo dann die Philosophie am Ende eine Heimstätte finden soll und was überhaupt ihr Schicksal ist, dies wird in einem wohltuenden Halbdunkel gelassen.» Indes: «Alle Erkenntnis hat 'originale' Bedeutung. Haftet ihr doch ein Moment der Ursprünglichkeit an.» «Hier kommt eine 'Begabung' in Frage, die nicht mehr immanent verstanden werden kann» (E 697).

Barth hatte sich aber auch nach der Seite der Philosophie abzugrenzen. In einem Vortrag in Zürich beschrieb er die Situation angesichts von «Gegebenheiten des Lebens, denen wir nicht mehr gewachsen sind...»: «Wenn wir aber in dieser Lage Sinn und Erkenntnis zu empfangen suchen, dann steht wahrhaftig nicht eine Einsicht auf dem Spiele, die uns wie durch intellektuelle Belehrung zuteil wird. Wir meinen vielmehr jene Erkenntnis, die Lebensbedeutung hat, indem sie sich unmittelbar in unsere Entscheidungen umsetzt ...» «Der Ursprung der Vernunft ... liegt nicht im Menschen sondern in Gott.» «Die Vernunft [ist] nicht Gegebenheit, sondern Gabe.» «In der Vernunft gewinnt die menschliche Existenz ihren Sinn und ihre Erfüllung. Doch ist es der Glaube, der die Vernunft in ihre ureigene Krisis hineinruft und sie zum Empfangen des Wortes Gottes empfänglich macht ... Glaube, der sich in einer innersten Bewegtheit der Vernunft auswirkt ...»[63].

Gerhard Huber, der anlässlich dieses Vortrags zu einem Votum eingeladen war, konnte «vom Standpunkt der Philosophie, der der meine ist», eine Vernunft anerkennen, die «vernehmend für ihren göttlichen Ursprung offen ist». Doch Huber möchte – zwar nicht für die abstrakte Grösse «Philosophie», aber doch für den philosophierenden Menschen – die Möglichkeit offen halten, dass er in entschiedener Weise in die existentielle Problematik eintritt. «Jedenfalls gibt es Menschen, die im Ernst den Versuch wagen, aus philosophischer Besinnung die Verantwortung der Existenz zu leben. Über das Mass des Gelingens, das allerdings auf einer 'Begabung' als 'Gabe' beruhen würde, ist von aussen ein Urteil nicht möglich.»

Auf die Frage, ob eine Existenzverwirklichung nicht auch aus dem philosophischen Denken allein möglich sei, gab Barth die Antwort: «Ausnahmsweise» (E 686). Man darf fragen: Was wäre gewonnen, hätte

die Antwort mehr zugestanden? Eine andere Beurteilung der Möglichkeit der Philosophie, ihre Existenz aufgrund ihrer Philosophie zu aktualisieren, hätte doch wohl am wirklichen Geschehen nichts geändert. Nur der Ansporn zu grösserer Offenheit wäre dahingefallen. Es ist wesentlich, den von der Philosophie unterschiedenen Strom der Überlieferung wahrzunehmen, auf den sich der Glaube bezieht (E 691f.). Auch der Philosoph ist nicht davon ausgeschlossen, Grundwerte und Weisungen zu sich reden lassen zu können, von denen die Existenz tiefer behaftet wird als von einem philosophischen Begriff (E 693). Doch nicht die verschiedenen Themen ausserhalb oder innerhalb der Philosophie sind für die Verwirklichung entscheidend, sondern der Philosoph selbst (E 692f.). Die Philosophie als solche führt nicht dazu, «die Verantwortung der Existenz zu leben». Kann sie je aus der Reflexion den Mut und die Zuversicht gewinnen, die es braucht, die Last der Existenz auf sich zu nehmen?

Gerhard Huber hat in der «Festschrift» Barths Philosophie nach dessen eigenem Urteil so dargestellt, dass sie «zu einer sorgsamen Nachprofilierung des christlichen Glaubens»[64] wurde. Hatte Barth aber nicht gezeigt, wie ein Philosoph den anderen «Strom der Überlieferung» zu sich reden lassen kann, indem er ihn auch neu deutet?

Bevor wir weiterführende Aspekte des Problems bedenken, ist noch ein besonderer Umstand dieses Gesprächs über Philosophie und Theologie zu erwähnen: das Umfeld, in dem diese Frage in Basel behandelt wurde.

VI. Das Thema «Philosophie und Theologie» in Basel

Das Thema «Philosophie und Theologie» zog in der Zeit um die fünfziger Jahre in Basel eine einzigartige Aufmerksamkeit auf sich, die allein schon eine eigene Darstellung verdienen würde. Nachdem Karl Jaspers 1947 seine Vorträge über den «philosophischen Glauben» gehalten hatte, kam er 1948 endgültig nach Basel. Karl Barth hatte eben die «Jasperssche Anthropologie» in seiner «Kirchlichen Dogmatik» besprochen und ihr «eine neue, ernsthafte philosophische Beschäftigung mit der religiösen Frage» zugestanden[65]. Bald darauf äusserte er sich jedoch ein weiteres Mal über Jaspers, jetzt aber sehr viel abweisender.

Als Jaspers den entsprechenden Text später las, musste er den Schluss ziehen: «Die Philosophie gilt hier wohl eigentlich als überflüssiger Unfug. Die Konsequenz wäre, mit philosophierenden Menschen nicht ernsthaft in Kommunikation, sondern allenfalls in eine beiläufige Diskussion mit einem freundlich distanzierenden, aber gelegentlich recht grimmigen Humor zu treten»[66].

Heinrich Barth nahm in «Karl Jaspers über Glaube und Geschichte» 1950 das Gespräch mit Jaspers auf. Mit «Glaube und Vernunft als Existenzproblem» (1946), «Die Philosophie der Erscheinung und der christliche Glaube» (1948) und «Grundzüge einer Philosophie der Existenz in ihrer Beziehung zur Glaubenswahrheit» (1953) hat Barth seine eigene Position vorgestellt.

1952 wurde das bewegende Thema von einem Theologen angegangen, der schon der nächsten Generation angehörte: Fritz Buri. Er war dem Denken von Albert Schweitzer verpflichtet, Student bei Bultmann gewesen und orientierte sich dann stark an Jaspers. In seiner Antrittsvorlesung «Theologie und Philosophie» zeigte er im Hinblick auf den damals ausgetragenen Kampf um Bultmanns Entmythologisierungsprogramm, dass wohl eine neue Deutung und Aneignung des Mythos notwendig sei, aber «als Ausdruck des Selbstverständnisses». «Eine christliche Theologie, der es um diese Frage geht, wird darüber gar keine Zeit mehr finden zu eitlem Selbstbehauptungsstreben gegenüber der Philosophie, aber auch von seiten einer echten Philosophie auch nicht als antiquierte Mythologie beurteilt werden müssen»[67]. Diese neue Sicht wurde 1956 ausführlich dargelegt in einer «Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens. Erster Teil: Vernunft und Offenbarung». Hier wird das Gespräch mit der Vernunft nicht als letztlich überflüssig abgetan, aber es wird im Sinne von Jaspers auf die Grenze des Wissens angesichts der Wahrheit hingewiesen. Jaspers wird dabei ein «Lehrer der Kirche» genannt[68]. – Auch Heinrich Ott, der bei Bultmann und Karl Barth studiert hatte und 1962 dessen Nachfolger wurde, liess sich auf das Gespräch mit der Philosophie ein, in das er sogar das Denken des späten Heidegger und u.a. Martin Bubers einbezog.

In dieser spannungsvollen Diskussion war die von Gerhard Huber zusammengestellte «Festschrift für Heinrich Barth» (1960) mit dem Titel «Philosophie und christliche Existenz» ein wichtiges Ereignis. Sie brachte (von Huber selber) die erste geschlossene Darstellung von

Heinrich Barths Philosophie, die bis dahin nur aus verstreuten Aufsätzen erraten werden konnte, und führte sie damit als eine ausgearbeitete Position in das Gespräch ein. Daneben erschienen die lang erwartete Stellungnahme von Karl Barth und diejenigen von Emil Brunner und von Karl Jaspers. Die Letztere wurde weiter ausgebaut zu dem Buch «Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung» (1962). Jaspers, der sich schon früher in aufsehenerregender Weise zu Bultmanns Entmythologisierung und deren Beziehung zur Philosophie geäussert hatte, nahm nun die Gelegenheit wahr, auch sein Verhältnis zu Heinrich und zu Karl Barth deutlich zu machen[69].

Auch katholische Theologen nahmen an diesem Diskurs Anteil. Hans Urs von Balthasar hatte 1951 ein grosses Buch über Karl Barth geschrieben. Hans Küng stellte dessen Rechtfertigungslehre dar, was offenbar kein Hinderungsgrund für ihn war, später in einer gewissen Offenheit für philosophisches Denken erfolgreiche Bücher zu publizieren.

Wenn man heute auf diese Epoche zurückschaut, mag man es bedauern, dass jeder der um das gleiche Grundthema bemühten Autoren so sehr den je eigenen Weg verfolgt hat, dass ein direktes Gespräch und ein Auf-einander-Hören eigentlich nur in Einzelfällen erfolgt ist. Am härtesten getroffen hat dies wohl Heinrich Barth, auf den man – trotz seiner verschiedenen Aufsätze zum Thema – vor der «Festschrift» von keiner Seite mehr wirklich eingegangen war. In einem Brief an Jaspers schrieb er 1953: «Wir würden uns wohl noch besser verstehen, wenn es mir möglich wäre, Ihnen meine Philosophie der Existenz in einer Publikation vorzulegen. Leider ist mir die Entäusserung zur Publizität nur insofern gelungen, als ich diese Philosophie in einer viersemestrigen Vorlesung entwickelt habe»[70]. Ob Jaspers sich für eine solche Publikation auch wirklich interessiert hätte, ist freilich ungewiss. Zwar lobte er einen frühen Aufsatz von Barth diesem gegenüber als «klassisch», aber die naheliegende Möglichkeit, seinen Kollegen aus anderen Arbeiten verstehen zu lernen, hat er wohl kaum gesucht[71]. Umso mehr stellt sich die Aufgabe, die Überlegungen beider Denker zum Thema «Philosophie und Theologie» in Beziehung zu setzen.

Heinrich Barths Antworten auf die Festschrift-Artikel sind in seinen später publizierten Werken zu suchen, in «Erkenntnis der Existenz» und in den Kapiteln «Zur Hermeneutik des Neuen Testamentes», zwar ohne

Namensnennung, aber zum Teil sehr deutlich zuzuordnen. Beide Werke erschienen freilich erst nach seinem Tode, sie lösten kein weiteres Gespräch mehr aus. Wenn wir heute diese Antworten lesen und uns die vorangegangenen Anfragen oder Deutungen vergegenwärtigen, wird uns bewusst, wie subtil Heinrich Barth selber das Verhältnis seines philosophischen Denkens zu der ihm begegnenden Theologie gedeutet hat.

Der Festschrift-Artikel von Karl Barth hat in einem Zusammenhang Beachtung gefunden, der hier erwähnt werden muss. Der Philosoph Wilhelm Weischedel in Tübingen berichtet in seinem Werk «Der Gott der Philosophen», dass er über jenen Artikel mit dem Verfasser korrespondiert habe. Seltsamerweise unterlässt er es, Heinrich Barth zu erwähnen. Weischedel sieht in der philosophischen Theologie «die zentrale Problematik der Philosophie» und schliesst daran die These an, dass auch heute philosophische Theologie notwendig sei, «freilich als Rede von einem der Tradition gegenüber in der Wurzel verwandelten Gott». Die Grundeinstellung ist die folgende: «Wer glaubt, kann nicht zugleich philosophieren, wer philosophiert, kann nicht zugleich glauben ... Ein ehrliches Philosophieren wird sich zwar mit dem Glauben auseinandersetzen. Aber es kann sich nicht positiv auf ihn einlassen»[72]. An Weischedel kann deutlich werden, wie viel weniger starr die Unterscheidung bei Heinrich Barth war.

«Die Begegnungen zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert» sind neuerdings von Gert Hummel dargestellt worden (Darmstadt 1989, 499 S.). Der Bogen reicht von Cohen und Natorp bis zu Buri, Moltmann und Pannenberg. Karl Barth und Jaspers kommen zur Sprache, während Heinrich Barth leider auch in diesem Buch schlicht nicht zur Kenntnis genommen wird.

VII. «Philosophie und Theologie» und das Thema «Erscheinung»

In unseren Darlegungen konnte das Thema «Erscheinung» bisher am Rande bleiben. Wenn wir uns ihm nun zuwenden, kommt es darauf an, dass seine Stellung im Barthschen Denken recht erkannt wird. Hat es seine Bedeutung durch die Funktion im Systembau, indem es den Punkt darstellt, in dem Denken und Sein zusammengebunden sind? Oder wird

am «Erscheinen» vor allem die Wichtigkeit der sinnlichen Erkenntnis entdeckt und damit der Vorrang der Erkenntnistheorie festgeschrieben?

Wir versuchen eine Auslegung im Sinne des eingeschlagenen Weges. Philosophie und Theologie haben nach Barths Sicht, wie sich zeigte, von vornherein ein gemeinsames Thema: den «Ursprung» des Erkennens und des Handelns und aller schöpferischen Kräfte. Dieser Begriff war «von der Logik aus ... vorausgreifend hinausprojiziert» worden (GE 240). Bald verstand ihn Barth nicht nur über Platon, sondern auch über Kant und Cohen hinaus als «transzendentale Transzendenz». Doch ging es ihm nicht um einen Ersatz für den Gottesbegriff, vielmehr um den Hinweis darauf, dass der «Ursprung» nicht «jenseitig» ist, sondern im Geschehen «immanent» wirke (wie es in der Jugendschrift hiess), nämlich in der «Krisis» der Humanität oder der Vernunft. Damit treffen sich für Barth Philosophie und Theologie nicht nur in der Bemühung um angemessene «Gotteserkenntnis» als einer Erkenntnis mit einem Begriff, sondern auch auf dem gemeinsamen konkreten Felde der «Existenzproblematik».

Sofern der «Ursprung» in der Erkenntnis und Entscheidung der Existenz, im Existenzgeschehen zur Auswirkung kommt, tritt Existenz und in ihr der «Ursprung» in Erscheinung. So wie Barth am Anfang versucht hat, das Gemeinsame von Philosophie und Theologie durch seinen Begriff des «Ursprungs» anzudeuten (im Wissen darum, dass die Theologie ihre geschichtlich vorgegebenen Begriffe und Namen hat), so ergab sich jetzt die Möglichkeit, vom gemeinsam wahrnehmbaren In-Erscheinung-Treten her die Bedeutung des Existenzgeschehens zu befragen.

Die «Einheit der Wahrheit» wurde jetzt nicht mehr gleichsam als der höchste Punkt über allem oder als der Fluchtpunkt der Gedankenlinien genommen, sondern als prinzipiell sich verwirklichend verstanden. Wie aber ist dies konkreter zu verstehen? Die Wahrheit muss wiederum unter zwei getrennten Aspekten ausgelegt werden, unter dem Gesichtspunkt der Möglichkeit des Erkennens und unter der Frage, wie das als «Offenbarung» gedeutete Erkanntsein und Bezeugtwerden von der «Erscheinung» her neu verstanden werden kann.

Nähern wir uns der Wahrheit auf jenem Wege, die den Gesichtspunkt des Erkennens berücksichtigt, so muss bei jenem Erkenntnisbegriff

eingesetzt werden, der «Subjekt» und «Gegenstand» voraussetzt. Doch solches Denken, das dem natürlichen Bewusstsein entspricht, muss Ausgangspunkt des «Nachdenkens» werden. Barth sieht die Notwendigkeit einer «Wendung von grossem Ausmass und von bedeutender Tragweite» (E 172), weil für ihn «Erkenntnis in ihrer Aktualisierung» ein «Offenbarwerden» oder ein «Sich-Erschliessen» von etwas ist (E 174f.; 588f.). «Erkenntnisphilosophische Grundlage» ist «das Prinzip der Manifestation». Die Manifestation wird wahrgenommen als Erscheinung. Zwar gibt es keine frei schwebende Absolutheit des Erscheinens, alles Erscheinen erscheint mir oder dir. Aber bei der Supposition eines Rezipienten der Erscheinung wird deren Erscheinen schon vorausgesetzt. «Das Aufleuchten und Einleuchten eines Lichtes im Dunkel lässt sich nicht durch seine Zerlegung in ein 'Sehen' und 'Gesehenwerden' des Lichtes verständlich machen» (E 175). Was dagegen mit der «Subjektivität» rechtmässigerweise gemeint ist, beruht auf der einmaligen Aktualisierung der Erkenntnis. Der Fehler der alten Erkenntnislehre liegt unter diesem Aspekt also darin, dass das je einmalige Geschehen des Erkennens verallgemeinert wurde, so wie das Reden vom «Menschen» als Ausgangspunkt der Betrachtung das Geschehen der Existenz zu einem Vorhandenen verallgemeinert hat.

Es steht hier dasjenige auf dem Spiel, was Barth schon in seiner «Philosophie der praktischen Vernunft» als eine «zweite kopernikanische Wende» gefordert hat, als Abkehr vom Ich-zentrierten Denken (Kant 57). Nun bleibt es aber nicht bei dem «Prinzip der Manifestation». Dies ist zu sehen «im Horizonte der existentiellen Erkenntnis», einer Erkenntnis in der Ausrichtung auf eine übergreifende Bestimmung, die nicht nur regulative, sondern konstitutive Bedeutung hat (E 184). Dabei muss beachtet werden, «dass die Manifestation eines Anspruchs deontologischer Ordnung auch das Moment der Aktualisierung eben dieses Anspruchs in sich schliesst» (E 185). – Auch diese fundamentalen Überlegungen Barths können nur angedeutet werden.

Nachdem der eine Pfeiler des «natürlichen Bewusstseins», das «Ich» hinterfragt worden ist, muss auch der andere Pfeiler kritisch überprüft werden, die «Transzendenz». Auch der subjektive Idealismus vermag – etwa bei Jaspers – eine «Transzendenz» anzunehmen. Und einer subjektivistischen Kant-Deutung ist eine «transzendentale Transzendenz» als «Bedingung der Möglichkeit» noch verständlich. Für Heinrich Barth

hatte sich aber schon früh die Notwendigkeit ergeben, Kant dahin zu verstehen, dass trotz subjektivistischer Ansätze letztlich eine Deutung des Transzendentalen im Sinne der nicht vom Subjekt her gedachten Transzendentalien des Mittelalters gesucht werden muss (E 212f.). Nur dieses Prinzip des Transzendentalen kann «zu einer eindeutigen Unterscheidung von 'Immanenz' und 'Transzendenz'» führen (E 711). In der Auseinandersetzung mit Jaspers hat Barth diese grundsätzlichen Erwägungen als Massstab anlegen können:

«'Transzendenz' verliert ihre begründende, ihre lösende und befreiende Bedeutung, wo sie durch irgendwelche geistvolle Hypostasierungen in die Geschichte hineingetragen wird ... Wir sehen die Existenz weder getragen von einer hypostasierten Grundrealität des Geistes, noch eingebettet in einen sinngebenden Zusammenhang der 'Menschheitsgeschichte'. Sie stellt sich uns dar in den harten Umrissen einer ungesicherten, kontingenten Faktizität. Allein in dieser Kontingenz empfängt sie ihren Sinn von der reinen Transzendenz, – von der Transzendenz derjenigen Wahrheit, die auf die Geschichte ihren Anspruch erhebt. Solche Konfrontation auszuhalten, in ihr nicht zunichte zu werden, – dies ist das Problem der Existenz. Ihm begegnet der Glaube, aber nicht der Vernunftglaube, der in einem idealen Urgrunde der Existenz Anker zu schlagen sucht, vielmehr jener andere Glaube, dem sich etwas Unerhörtes, ein Geschehen durchgreifender Wiederherstellung erschlossen hat: Kondeszendierende Transzendenz»[73].

Was hier auf dem Spiele steht, ist gut erkennbar, wo Barth das Problem an einer konkreten Frage der Erziehung expliziert. Zur Debatte stand, ob die Erziehung zu einem «christlichen Menschenbild» hinführen solle und könne. Barth führt dazu aus: «Eine Darstellung der Transzendenz im Menschenbilde hätte zur Voraussetzung eine Konkreszenz des Transzendenten mit der Welt der Erscheinungen, eine materielle Berührung des transzendenten und immanenten Seins zum mindesten in der seelischen Innenwelt des in seiner Existenz auf das Transzendente gerichteten Menschen ... Die Vorstellung einer Kontinuität zwischen dem transzendenten Sein und der seelisch-leiblichen Existenz des Menschen liegt aber nicht in Sinn und Geist der authentischen christlichen Glaubenszeugnisse ...». Was bleibt, wenn «Konkreszenz», also ein Zusammenwachsen in einer Kontinuität, abgelehnt wird? «Thema der christlichen Glaubensbotschaft ist nun freilich nicht die Transzendenz

als solche, vielmehr die Kondeszendenz des Transzendenten in die zeitliche Existenz des Menschen». «Kondeszendenz» meint eigentlich ein «Herabsteigen». Man wird aber gut beraten sein, hier nicht an eine Wiederholung mythologischer Inhalte zu denken, sondern zu beachten, wie Barth an diesem Beispiel solche Inhalte im Lichte seines Denkens interpretiert: «Stätte der Kondeszendenz ist nicht jene ausgezeichnete Möglichkeit menschlich-immanenten Seins, wie sie uns in der 'religiösen Erfahrung' gegenwärtig ist ... Für den christlichen Glauben besteht die Kondeszendenz des Transzendenten in seiner Epiphanie – in der Epiphanie in dem einen Menschen. Dieses 'In-die-Erscheinung-Treten' der Epiphanie haben wir in seiner grundsätzlichen Unterschiedenheit gegenüber allen Möglichkeiten der Konkreszenz transzendenten und immanenten Seins zu erkennen.» «Wenn sich für den christlichen Glauben die Transzendenz aller Anschaulichkeit grundsätzlich entzieht, und wenn die in der Epiphanie sich ereignende Kondeszendenz die Unanschaulichkeit des Glaubensgegenstandes nicht aufhebt, vielmehr gerade bestätigt, dann kann auch der Glaube selbst nicht Sache einer möglichen Anschauung sein» (A 214).

In unserer Annäherung an den Erscheinungsbegriff sind wir von den beiden Ausgangspunkten einer «natürlichen» Betrachtung ausgegangen. Vom Einsatzpunkt beim «Ich» her gesehen ist eine «Wende» erforderlich, die das «Sich-Erschliessen» erkennt, die «Manifestation». Vom gewohnten «Transzendenz»-Gedanken her ist die eindeutige, begründende Transzendenz zu bedenken, die nicht durch einen sinngebenden Zusammenhang der Menschheitsgeschichte gegeben ist. Bei diesem zweiten Ansatz steht nicht eine gnoseologische Forderung im Vordergrund, sondern eine «Anregung», wie wir einmal sagen möchten: die Anregung, die Transzendenz des «Ursprungs» in der Epiphanie, in der Manifestation wirksam zu finden. Die Anregung geht vom christlichen Glauben aus und sprengt die Grenzen dessen, was bisher als «Erkennen» begriffen wurde.

Im Hinblick auf die Bedeutung des *Erscheinungsbegriffs* für das Verhältnis von Philosophie und Theologie muss an dieser Stelle etwas zur Vorgeschichte zwar nicht dieses Begriffs, aber seiner spezifischen Beachtung bei Heinrich Barth gesagt werden. Der Ausgangspunkt für die Aufmerksamkeit für die Erscheinung ist die Frage nach der Auswir-

kung der praktischen Vernunft: So bedeutet Erscheinung in der «Philosophie der praktischen Vernunft» den Übergang vom Sollen zum Sein: «Das Geschehen der Verwirklichung vollzieht den Übergang in die Wirklichkeit. Es ist also ein Übergang in die Erscheinung, der in ihr vollzogen wird; ... Das Geschehen der Handlung kann nicht umhin, zum Phänomene zu werden; indem sie in die Erscheinung tritt, nimmt sie die Aufmerksamkeit auch des theoretischen Denkens in Anspruch» (Kant 272). Entsprechend fordert Barth eine neue «Durchdringung des Wirklichkeitsbegriffes», weil «theoretische Vernunft einen kritisch durchdachten und eindeutigen Gegenstandsbegriff offenbar vorderhand nicht anzubieten vermag« (Kant 288). Doch «auch das Wirklichkeitsbewusstsein ist der philosophischen Vertiefung fähig» lesen wir im Kapitel über «die praktische Wirklichkeit» (216-270). «Die Wirklichkeit ist nicht 'verworrene Erkenntnis' im Sinne des Rationalismus; das Hier und Jetzt der konkreten Lage wird in der Einmaligkeit ihrer Existenz vom Allgemeinbegriff nicht nur tatsächlich, sondern prinzipiell nicht erfasst» (226). Dennoch bleibt die Bezogenheit des Wirklichen auf den Logos erhalten: «Das konkrete Werk ist nicht 'irrational'; in ihm erblicken wir vielmehr den Logos in der Modalität der praktischen Wirklichkeit.» Das bedeutet aber auch, dass es keinen Anspruch des Konkreten auf Absolutheit gibt: «Denn es ist keine praktische Entscheidung denkbar, deren Sinngehalt nicht prinzipiell übertroffen werden könnte» (231). Ein erster Ausblick wird möglich: «Auch auf theoretischem Gebiet darf ja eine Festlegung der Wirklichkeit auf einen bestimmten Stand der Wirklichkeitserkenntnis nicht gewagt werden» (231). «An jeder Stelle der Wirklichkeitserkenntnis bleibt Raum für ein Fortschreiten der Bestimmung ins Unbegrenzte.» «Ein 'Dies da', verstanden als so oder so bestimmtes Sein, bezeichnet eine Stufe der Wirklichkeitserkenntnis, nicht aber die Wirklichkeit als solche.» Für das praktische Problem ergibt sich, dass «jede Wirklichkeit über sich selbst hinaus auf die Möglichkeit überlegener Verwirklichung» weist (232). Die praktische Handlung tritt in Erscheinung, aber diese «Wirklichkeit» weist hinaus auf «die Möglichkeit überlegener Verwirklichung».

Im Rahmen einer biblischen Exegese von 1933 erläutert Barth den Begriff der «Erscheinung» folgendermassen: «'Erscheinung' heisst für uns *'Eintreten in die Wirklichkeit'*. Wir sind versucht, an 'Schöpfung' zu erinnern». Aber dieses Erscheinen wird auch in dem «Wunder der

Gottesoffenbarung in Christus» gesehen. Das Neue Testament bezeugt «ein Erscheinen, für das es keinen Oberbegriff geben kann, ... ein Erscheinen, das in keinem allgemeinen Prinzip als Möglichkeit vorgesehen ist». Dieses Erscheinen weist über sich hinaus auf das, was in Erscheinung tritt, es ist nicht in sich verschlossen, es kann «aus keinem abgegrenzten Seinsbestande heraus» erklärt werden (A 238ff.).

In einem ungedruckten Text lesen wir: «Die Ferne der Transzendenz scheint sich im 'Selbst' des wirklichen Menschen in ganz besonderer Weise mit der Aktualität der erscheinenden Wirklichkeit zu verbinden»[74]. Dieser Gedanke hatte für Barth besonderes Gewicht, und zwar im Hinblick auf die Frage, was «ewiges Leben» sei. Das natürliche Lebensbewusstsein geht wie die klassische Philosophie von einer «sicheren und fraglosen Gegebenheit der Erscheinungswelt und von der Erscheinung des Menschen» aus. Die klassische Philosophie, die bis zum Begriff des «ewigen Lebens» vorgedrungen ist, «hat es aber versäumt, unsere diesseitige Erscheinungswelt und vor allem die Erscheinung des Menschen unter dem Gesichtspunkt des 'ewigen Lebens' ... ins Auge zu fassen» und «das Problem der sinnlich erfahrbaren Welt und des in die Erscheinung tretenden Menschen in einer durchgreifenden Weise aufzuwerfen. Was bedeutet der unsere diesseitige Welt bewohnende Mensch, wenn er in seiner Bezogenheit auf das 'ewige Leben' in Rücksicht gezogen wird? Wir antworten: Dass der Mensch, und zwar der wirkliche, der individuelle, der in die Erscheinung tretende Mensch, gesehen unter dem Gesichtspunkt des Ewigen, 'ewig' ist» (A 230f.). Dieser «Gesichtspunkt» ist aber nicht nur unter dem Stichwort «Auferstehung» zur Sprache gebracht, sondern bezieht sich auch auf «das ewige Leben, welches bei dem Vater war und uns erschienen ist» (1. Joh. 1,2; A 234).

Hier wird nun erkennbar, dass der Begriff der «Erscheinung» bei Barth nicht nur durch Hellhörigkeit für biblische Aussagen eine Erweiterung und Offenheit gefunden hat, sondern auch dazu führt, biblische Vorstellungen in seinem Lichte zu deuten. «Wie verhalten sich Philosophie der Erscheinung und christlicher Glaube zueinander? Dass die Weise der Auseinandersetzung der Philosophie mit dem Problem der Erscheinung nicht nur für sie selbst, sondern auch für die Auslegung der Glaubensaussagen von Bedeutung ist, kann wohl nicht übersehen werden» (A 172, 174). Aber ist es «wirklich erforderlich, dass sich neben

dem Theologen auch der Philosoph an dem Werk der Auslegung beteiligt?» (A 152). Barth antwortet: «Es wäre eine 'recht schwachsinnige Philosophie', die sich damit begnügen könnte, christliche Glaubenserkenntnis als einen fertig und fest umschriebenen Lehrbestand aus zweiter Hand hinzunehmen ...» (A 154), und er geht noch einen Schritt weiter und bringt die «Anregung» vor, dass «die wesentlichen Elemente der Offenbarungsüberlieferung unter einem einheitlichen Gesichtspunkt gesehen und zusammengefasst werden« sollen (A 172). Dieser «einheitliche Gesichtspunkt» bedeutet für ihn jedoch nicht eine willkürliche Systematisierung, sondern ergibt sich aus dem «biblischen Hören und Sehen». Auf diese Grundlage der biblischen Zeugnisse hat Barth mehrfach hingewiesen (A 171, 294).

Nachdrücklich geht Barth auf die Erscheinung ein, die nicht im Sehen, sondern im Hören wahrgenommen wird: «Das 'Wort' als solches ... wird im Zusammenhange einer Philosophie der Erscheinung zu einem gewichtigen Thema werden» (A 204ff.). Neben dem «aussprechenden» Wort, das etwas, das «ist», bedeutet, also der theoretischen Seinserschliessung dient, gibt es auch ein «ansprechendes» Wort. Als Beispiel dafür dient das, was als «Wort Gottes» verstanden wird, so wie es nach dem Johannes-Evangelium in Erscheinung tritt. Die Offenbarung Gottes in Christus stellt aber – und das ist das im Zusammenhang unseres Gedankenganges Entscheidende – «vor allem auch eine unüberholbare Erweiterung der 'Bedeutung des Wortes' dar ...» «Durch die Kraft dieser Bedeutung wird die Existenz des Menschen als solchen unter ein neues Vorzeichen gestellt» (A 208). Diese neue Bedeutung des Wortes ist ein Beispiel für jenes Geschehen, das von der Idee des Guten in ihrem höchsten Sinn in Bewegung gesetzt werden kann: für das Aufnehmen der verpflichtenden Kraft. Nur wird man jetzt, allein angesichts der literarischen Zeugnisse hier und dort, sagen müssen, dass in den biblischen Aussagen bewusst geworden ist, was sich bei Platon erst angedeutet hatte.

Von einer noch weitergehenden Deutung dieses «Wortes», wie es in Christus erscheint, – etwa im Sinne eines «Versöhnungswerkes Christi», das in einem umfassenden Wirkungszusammenhang seinsmässig in den Menschen eingeht, also «ontologisch» gedacht wäre – will Barth absehen. Er möchte nicht von einer ontologischen, sondern von einer «dynamisch-revelatorischen» Bedeutung des «Wortes von der Versöh-

nung» (2. Kor. 5,19) sprechen (A 209)[75]. Damit will er deutlich machen, dass auch die Theologie für das Verständnis ihres «Glaubensgegenstandes», also des Christus, auf alle materiellen oder naturhaften Vorstellungen, wie sie in der Rede von göttlicher und menschlicher «Natur» zum Ausdruck kommen, verzichten und sich mit der «Erscheinung» begnügen sollte (A 243f.). Wie aus der Beachtung jener biblischen Stellen, in denen von einem »Erscheinen« die Rede ist, unverkennbar hervorgeht, hat auch die Glaubensdeutung der Bibel ein Interesse an diesem Begriff und der damit verbundenen Denkweise (vgl. A 170-174). Wenn man überlegt, warum dieser Sachverhalt von der Theologie bisher kaum wahrgenommen worden ist, wird man zunächst daran denken müssen, dass der Begriff des Erscheinens bisher eben nicht in seiner tiefen Bedeutung gesehen worden ist. Man wird aber auch nicht verkennen können, dass die griechische Sicht, die ein Erscheinen des Göttlichen bis in die Skulptur hinein andeutete und sich in den frühen, apollinischen Christusdarstellungen fortsetzte, später aus theologischen Gründen abgelehnt worden ist, weil der Gedanke des Lehrers und dann auch des Kreuzesopfers in den Mittelpunkt gerückt wurde, noch später dann die Existenzbewegung von Kreuztragen und Auferstehen. Erst vor diesem Hintergrund kann die Bedeutung von Barths Hinweis auf das Erscheinen im Neuen Testament ermessen werden.

Barth hat sein Verstehen des Erscheinens mehrfach durch allgemeinere Überlegungen gestützt. Früh hat er an das «Bewusstwerden der Begriffe» im Ursprung der Philosophie gedacht[76] und dann die «Bewegung des Lebens in notwendiger innerer Beziehung ... zum Wort» gesehen (GE 233; E 386ff.). «Der Mensch ist berufen, dem, was die Dinge eigentlich sind, zu seiner Manifestation zu verhelfen» (PE II, 48). Wichtig ist der Rückbezug auf die «spätantike Logos-Philosophie», die als zweite Hypostase ein «Prinzip des Offenbarwerdens des Absoluten» aufgestellt hat. Barth versteht dieses Offenbarwerden als ein «Sich-zu-erkennen-Geben» des Absoluten, das in seiner Bedeutung nicht einbeschlossen, sondern kontingent, d.h. unverfügbares Faktum ist (E 352). Der Hinweis auf die Logos-Philosophie vermag uns die Dimension zu zeigen, in die wir mit dem Erscheinungsdenken eingeführt werden.

Barth deutet das Wort Christi nicht nur als «prophetisches Wort» (E 687f.); er betrachtet Christus selbst nicht als einen Religionsstifter neben anderen, sondern als das Ereignis, das in der erscheinenden

Wirklichkeit überhaupt erst ihre tiefste Bedeutung und Relevanz erkennen lässt. Damit ist im Umfeld der heutigen Theologie, die weithin von der Erlösung des einzelnen her denkt, eine Sicht angedeutet, die in ihren Dimensionen so ungewöhnlich dasteht wie eine Spekulation über das trinitarische Geschehen. Darum ist es für Heinrich Barth notwendig gewesen, sich für diese «Belehrung» der Theologie gleichsam zu entschuldigen und hinzuzufügen: «Dies führt zu keiner Überhebung der Philosophie. Denn die Erscheinung Gottes in Christo meint die Philosophie nicht entdeckt zu haben» (A 174).

Barths heute ungewohnte Christus-Deutung bleibt freilich untrennbar mit der Existenz verbunden: «Von 'Jesus Christus' ist in der apostolischen Literatur nicht die Rede, ohne dass eine neue Voraussetzung menschlicher Existenz in unseren Blickpunkt tritt» (A 304). Dabei ist mitzubedenken: Das geschichtliche Geschehen solcher Bezeugung hat den Charakter der Kontingenz, es ist nicht notwendig. Es beruht auf der Spontaneität der Aktualisierung menschlicher Existenz. Es ist damit auch begrenzt, auch in seinem Bedeutungsgehalt (A 306).

Damit ist aber die Grenze der Philosophie angegeben. Es zeigt sich, «dass das letzte Wort über die 'Erscheinung' nicht notwendig von der Philosophie gesprochen wird. Wenn wir die Geschichte der Philosophie überblicken, dann müssen wir einsehen, dass von einer abschliessenden Auseinandersetzung des philosophischen Denkens mit dem Problem der Erscheinung offenbar nicht die Rede sein kann». Das führt zu der Frage, ob es nicht «über die Philosophie hinaus Erkenntnismöglichkeiten» gibt, «die von keinem einsichtigen Menschen ernstlich in Frage gestellt werden». Barth weist zunächst auf Literatur und bildende Kunst hin, aber dann auch auf jene andere Erkenntnisquelle, die in der «biblischen Offenbarungsurkunde» angeboten wird (A 169f.). Dort wird «das sinnliche Element», das «uns als neutrales Etwas gegenwärtig» ist, «zur Gabe, durch die ewiges Leben vermittelt wird». Das «sinnliche Element» wird nicht mit einem «spirituellen Fluidum erfüllt», aber es wird ihm «eine Bedeutung zugeschrieben, die nur im Glauben erkannt wird». Die Inkarnation («das Wort ward Fleisch») «heiligt ... als Erscheinung im Leibe ... die Erscheinung als solche». «Nicht Erscheinung überhaupt ist Stätte der Offenbarung» (A 247f.).

VIII. Die Frage nach der «Bedeutung»

Von der Inkarnation kann Barth sagen: «Sie geschieht, indem sie an ihrem Geschehen Anteil gibt. Ihre Bedeutung schafft die Bedeutsamkeit dessen, was nicht sie selbst ist» (A 248). Zu fragen ist, was mit dem ständigen Hinweis auf «Bedeutung» gemeint ist. Angesichts der «Gestalt» des Menschen kann deutlich werden, dass «in dem In-die-Erscheinung-Treten des Mitmenschen dem 'Verstehen' Aufgaben gestellt« werden, «die über das Mass des Menschen hinausgehen« (E 332). Im Blick auf die physiognomische Erscheinung sagt Barth einmal: «Wir kennen ihre Bedeutung, wiewohl wir nicht rational explizieren können, auf Grund wovon wir diese Bedeutung erkennen». Dabei verstehen wir «den andern in einem Verstehen, das über die rationale Überlegung hinausgreift» (E 394). «Wir können uns das physiognomische Verstehen klar machen als die intuitive Vorwegnahme von Erkenntnissen ...» Doch wird es nicht genügen, auf eine «langjährige Erfahrung» zu verweisen, weil «für ein gnoseologisches Problem als endgültige Lösung eine Feststellung des genetischen Zusammenhanges nicht in Frage kommen kann» (E 395).

In der Antike wurde «Bedeutung» durch «eine Kraft, sich geltend zu machen» (dynamis) zum Ausdruck gebracht. «Bedeutung» ist nicht nur in «eidetischen Bedeutungseinheiten», sondern auch im Begreifen des Begreifenden. Wir sind beim Thema der «Hermeneutik». Das «Verstehen» existentiell bedeutungsvoller Existenz liegt nicht in einem Feststellen dieser Bedeutung, sondern es verlangt existentielle Beteiligung. Im Verstehen des begegnenden Menschen sind wir vom Sachverhalt einer «rein theoretischen Bedeutungslehre» weit entfernt, aber auch von der Versuchung, das Verstehen als «aufweisbaren Exponenten der Existenz» in Rechnung zu ziehen. Das «wirkliche Verstehen ist fragmentarisch, unzulänglich», gemeinhin belastet «durch eine Mittelmässigkeit seiner Erkenntnismöglichkeiten, durch die es sich gegenüber dem Mitmenschen ... verschuldet». Doch geht es nicht nur um die »unvermeidliche Fragwürdigkeit von allem «Verstehen». Wie das Wort, so kann auch die Bedeutung des Wesens des Menschen nicht festgelegt werden, auch nicht im Fortschritt der Erkenntnis. «Die 'Bedeutung' des Menschen» muss «als ein 'offener' Begriff angesehen werden» (vgl. E 394ff.).

Die «Bedeutungslehre» ist in unserer Zeit besonders wichtig geworden unter dem Gesichtspunkt der Auslegung der Geschichte (vgl. A 281ff.). Diese Auslegung geht auf die existentielle Relevanz des Geschehens ein, indem sie davon in Anspruch genommen wird. Im wissenschaftlichen Schulbetrieb wird dagegen vorwiegend mit «fertigen Sinneinheiten» wie mit «Spielmarken» gearbeitet, was zu einer Beschränktheit der Auslegung führen muss. Ein weiterer Fehler ist, dass zu einseitig das zu interpretierende Geschehen im Blick steht und «die auf der Seite des Interpreten liegende Problematik» nicht genügend berücksichtigt wird. Dabei ist doch «menschlich-existentielle Beteiligung» und «möglichst grenzenlose Offenheit» erforderlich. Der Interpret ist dabei «verstrickt in den unabsehbaren Konnex von Erkenntnissen», «getragen von einer universalen Erkenntnisgeschichte», und wird «Momente möglicher Bedeutung an die Überlieferung herantragen». Aber er darf sie nicht in einen Text «hineintragen». Zuerst muss die Aufgabe der «Komprehension» stehen, dann erst die «Explikation» nachfolgen. Wichtig bleibt die Einsicht, dass es kein Verstehen von Menschen gibt, «das nicht durch besseres Verstehen überholt werden könnte». «Das Verstehen kommt mit dem Menschen nie ins reine.» Und doch muss es eine Manifestation des Verstehens in einer «Bezeugung» geben. «In welche Lage der Existenz würden wir geraten, wenn das Verständnis des Mitmenschen und die Überlieferung von der Erfüllung der Existenz in der Geschichte ausfallen sollte? Ohne den zentralen Erkenntnisfaktor der geschichtlichen Bezeugung würde alle Relevanz menschlichen Existierens zusammenbrechen» (A 309).

«Die auf Bedeutung bezogene Hermeneutik» wird entfaltet bis hin zu jenem «erstaunlichen, tief in der Seele der Einzelnen und der Gruppen verwurzelten Vermögen, Bedeutungen, die ans Unsagbare grenzen oder sich der Aussage völlig zu entziehen scheinen, nichtsdestoweniger im Symbole kundzugeben und zu verstehen» (E 381). Daneben ist die sachliche und die existentielle Bedeutung des Wortes ebenso wie der Eindruck eines Menschen zu bedenken, der im gesprochenen Wort in die Erscheinung tritt (E 388) und überhaupt «in seiner integralen Existenz» (E 396; vgl. E 377-399). In den Kapiteln «Zur Hermeneutik des Neuen Testamentes» (A 254ff.) hat Barth hieran angeschlossen: «Der im Grunde wesentliche Aspekt der Bedeutungslehre dürfte aber in folgendem beschlossen sein: Erkenntnis der 'Bedeutung' erschöpft sich nicht

in der theoretischen Einsicht in den Sinn eines Begriffs oder Sachverhalts.» Die daraus folgende Absage an den ontologischen Horizont und die aristotelisch gedachte Ebene der Aussage (A 281) kann gerade auch für die Theologie einen Hinweis enthalten, sofern sie sich auf diese festlegende Denkweise verlässt.[77]

Diese Bedeutungslehre ist der Hintergrund für Heinrich Barths Deutung der Erscheinung Jesu: «Die im Bekenntnis des Petrus sich ankündigende Christologie ist dem natürlichen Bewusstsein fremd», so wie es ihm fremd ist, die Transzendenzbezogenheit des Mitmenschen wahrzunehmen. «An der Erscheinung Jesu» (nicht über das In-die-Erscheinung-Treten Jesu hinweg) «ist dem Jünger Petrus durch göttliche Erleuchtung die in einem besonderen Sinne transzendierende Bedeutung der Existenz Jesu aufgegangen – die Bedeutung, die für die Erhellung der christlichen Existenz als solcher paradigmatische Gewichtigkeit gewinnen durfte« (A 315). Daraus gibt sich dann die letzte Aussage: «In Jesu ist nicht nur das Eidos des natürlichen Menschen noch irgendein Eidos menschlicher Tugend und Auszeichung erschienen, sondern Gott selbst, der 'Vater in den Himmeln'. Jesus ist nicht Gott. Er unterscheidet sich ja auch hier vom 'Vater'. Es liegt aber seine Besonderung darin, dass in ihm Gott in die Erscheinung tritt.»

Was damit ausgesagt wird, «übersteigt alle Möglichkeiten, die im Bereich menschlicher Erfahrung liegen» (A 316). Aber es soll keine «absolute Antithese der theologischen Aussage gegen Wissenschaft, Vernunft, Philosophie» aufgerichtet werden, vielmehr geht es um eine «Grenzmöglichkeit aller sinnvollen Aussage» über eine «letztmögliche, in einer äussersten Möglichkeit beschlossene Bedeutung der 'Erscheinung'» (A 317), wird doch «die transzendierende Voraussetzung aller Bedeutung als die transzendierende, unüberholbare, ursprüngliche Eminenz aller möglichen Bedeutung» ausgesagt. Der Interpret muss sich «zu einer ganz eigenartigen Erweiterung des Horizontes seines 'Begreifens' bereit finden».

Damit nicht der Eindruck entsteht, diese Bedeutungslehre sei im Blick auf die biblische Hermeneutik entwickelt worden, lasse ich noch ein Zitat folgen, in dem Barth unabhängig von der Erscheinung Jesu erklärt: «Ernstliche philosophische Reflexion» wird sich «zu einem persönlich beteiligten Nachdenken vertiefen». Da kann sich zeigen: «Der bedeutungsvolle Gedanke und das sinnhaltige Wort – sie haben, wie es alt-

überlieferter Weisheit wohl bekannt ist, für das, was sie bedeuten, eine erweckende Kraft. Indem Existenz ein philosophisches Bewusstsein ihrer selbst gewinnt, sieht sie sich aufgerufen zur Aktualisierung ihrer Bedeutung« (E 266f.). Nur eben, ihre Bedeutung liegt nicht einfach in ihr selbst. Auch von der Existenz könnte gelten, was am Anfang dieses Kapitels über die Existenz Christi gesagt wurde: «Ihre Bedeutung schafft die Bedeutsamkeit dessen, was nicht sie selbst ist.» Dass der Mensch in die Bedeutsamkeit hinein «geschaffen» wird, ist das Ziel, das nicht im Erfassen einer abgegrenzten «Bedeutung» zu suchen und zu finden ist. – Die Auslegung der Erscheinung muss, wenn sie Barths Einsicht nicht verengen will, das Hervorbringen der «Bedeutsamkeit» mit einbeziehen.

IX. Die Bezogenheit auf das Ziel und die Zukunft

Zur Bedeutung der «Erscheinung» gehört ihre Ausrichtung auf ein Ziel. «Der erstaunliche deutsche Terminus der 'Erscheinung' erweckt ja die Ahnung von einem ihr anhaftenden teleologischen Momente. 'Er-Scheinen' zielt auf etwas hin, auf ein Neues, das gerade nicht nur 'zum Vorschein kommt'» (A 98f.). Im «In-die Erscheinung-Treten» der Existenz wird «deren teleologische Grundbestimmtheit, ihr Sein in der Zeit, ihre Ausrichtung auf ein Zukünftiges, eindeutig zur Aussprache gebracht. 'In-etwas-Treten' bezeichnet eine von einer Tendenz 'auf-etwas-hin' bestimmte Bewegtheit» (E 185).

Das Telos war schon am «praktischen Problem» erkannt worden. Wo Barth in der «Philosophie der praktischen Vernunft» als Bezeichnung für den «Übergang vom Soll-Sein zum Sein» den Terminus «Verwirklichung» einführt, geht es um ein Wollen, das «teleologisch auf ein Sein gerichtet ist, das als Soll-Sein erkannt wird». Verwirklichung aber «gewinnt ihren Zweck aus der Sinnhaftigkeit des Zweckes. Weist doch der Zweck über sich selbst hinaus auf einen Zusammenhang der Zwecke, aus dem er selbst seine Sinnbegründung empfängt». Aber nur der «im Wollen tatsächlich verfolgte Zweck [ist] in Wahrheit als Telos zu verstehen». «Von einer 'Kausalität' des Zweckes, die Verwirklichung bewirkt», kann nicht die Rede sein (Kant 97-100; 292). Barth muss freilich feststellen, dass in der«»gegenwärtigen Existenzphilosophie» das «Sein-Sol-

len» nur am Rande auftauche, wohl wegen Antipathien gegen Kants Pflichtbegriff und weil es einem rein wissenschaftlichen Erkenntnisbegriff unwillkommen ist. Es werde aber «übersehen, dass das Sollen keineswegs einen irrationalen Einbruch in eine sonst geschlossene Front rationaler theoretischer Erkenntnis darstellt» (E 187).

Der Hinweis auf die teleologische Bestimmtheit des In-die-Erscheinung-Tretens geht jedoch über die Existenz und die Erscheinung hinaus: Die «Tendenz» etwa einer mechanischen Bewegung kann nicht nur kausaltheoretisch, sondern auch teleologisch ausgelegt werden. «Dasjenige, 'woraufhin' eine Bewegung tendiert, kann sinnvoll als ihr Telos verstanden sein» (E 658). Das demonstriert Barth am Beispiel eines Bergsteigers (E 85): «'Telos' bedeutet in diesem Zusammenhang nicht in dem Sinne Ziel, wie der Gipfel dem Bergsteiger als Ziel vor Augen steht. Denn dieses Ziel ist etwas Vorhandenes. Das (in einem präzisen Sinne) verstandene Telos ist aber ein Nicht-Vorhandenes, in diesem Beispiel: das Erreichen des Berggipfels. Die Bewegung des Bergsteigers 'tendiert' hin auf dieses Erreichen» (E 658). So wird Barth neben der «existentiellen Teleologie» auch in anderem Sinne von Teleologie reden (E 660).

In einem Vortrag über die Teleologie als eine «Grundfrage der Existenzphilosophie» (A 85-99) wird der Einsatz beim «Erlebnis des Schönen» genommen, das als etwas Gutes erfahren werden kann. Dadurch «fällt auf die Erscheinung als solche zum mindesten ein Abglanz der dort erfahrenen Güte. Es bedeutet dem Menschen etwas, sich Erscheinung erscheinen zu lassen» (A 94). Der künstlerisch produktive Mensch wird nicht «einem schon Vorhandenen entgegensehen», sondern «ein teleologisch Aktuelles aus der Zukunft zu seiner Gegenwart» führen (A 95). Auch «die rein physikalische Bewegung ist ..., unter dem Gesichtspunkte der Zeit gesehen, Aktualisierung zukünftiger Erscheinung zu ihrer Gegenwart». Dieses Werden der Aktualisierung ist auf ein Zukünftiges gerichtet, das Barth als «Telos» versteht (A 98, vgl. 306).

Wenn wir nach dem Vermächtnis der Philosophie Heinrich Barths unter dem Aspekt der real bedrohten Zukunft fragen, kann uns Barths kritische Frage nach der «Zukunft» wegweisend sein (E 271f.). Er hat sie vorgetragen in der Auseinandersetzung mit Heideggers «gedankenmächtigem» Zeitverständnis (A 8-25). Die normale «Denkgewohnheit denkt Zukunft als etwas, das irgendwo im Verborgenen ist». Wir wissen nur nicht, was es ist. Dabei wird vergessen, dass Zeit kein «'Verlauf' ist,

dessen Eintreten wir als fraglos voraussetzen dürfen» (15). Wie es einen Solipsismus gibt, der dem Du das Sein abspricht aus dem einfachen Grunde, weil es nicht Ich ist, so gibt es auch einen Solipsismus der Gegenwart (17). Um dem zu entgehen, muss man sich verdeutlichen, was gegenwärtige, vergangene und zukünftige Existenz übergreift. Es ist die Zeit, aber nicht als Summe der zeitlichen Existenzen, sondern als «transzendendierende Bedingung aller Zeitlichkeit, als Ursprung aller Geschichte, als sinngebende Idee der Existenz» (21). In ihr liegt es begründet, dass wir Vergangenes «wiedererkennend auf uns nehmen» (25).

Mit dieser Begründung ist eine als gegeben vorgestellte Zukunft abgelehnt, der man «entgegensehen» könnte. Solche Einstellung täte der Zukunft «von vornherein Abbruch». Denn «Zukunft ist nicht gegeben, sondern aufgegeben». «Wir beantworten die Frage nach den künftigen Möglichkeiten nicht durch Erwägung, sondern durch Entscheidung». «Der Entwurf entwirft nicht etwas, das 'ist', sondern das 'sein soll'.» «Die Verwirklichung dessen, was sein wird, wird nicht im Entwurf vorausgenommen.» Darum kann «weder die Erwartung noch die entwerfende Zuversicht eine letztgiltige Haltung sein ... Es ist Hoffnung, die den Raum der Zukunft offen sieht zum Aufbruch» (A 26-32).

Der Gedanke wird konkreter, wenn die Zukunft des einzelnen bedacht wird: «Weder seelische noch geistige Instanzen... gewährleisten die Aktualisierung irgendeiner entworfenen Zukunft.» In der Möglichkeit des Todes meldet sich die Möglichkeit des Abbruchs aller eigenen Zukunft und des Scheiterns. Die «Grenzsituationen» begegnen nicht an irgend einer Grenze als «Grenzprobleme», sondern sie durchdringen das ganze Leben. Wie steht es mit dem Versuch, sich über die eigene Lebenslage hinaus in der Geschichte, in der Menschheitsgeschichte oder in der Geschichte einer Bewegung, einer humanistischen, kirchlichen oder marxistischen, geborgen und im Lebenssinn getragen zu fühlen? «Die Existenz verfällt dem Nichts, sofern sie im Hinblick auf ihre Sinnhaftigkeit auf ihre Geschichte angewiesen bleibt.» Es genügt nicht, die Zerrissenheit unserer Existenz in neutralen Begriffen wie «Endlichkeit» zu domestizieren. Damit wäre nur der «Gegenbegriff gegen den existentiellen Ursprung, gegen das Gute, gegen Gott» genannt (vgl. E 502-509). Also wird es um der Zukunft willen darum gehen müssen, sich nicht mit den «Gegenbegriffen» aufzuhalten, sondern die Frage

nach dem «existentiellen Ursprung» selbst aufzugreifen – jetzt aber im Blick auf unsere heutigen Möglichkeiten, diese Frage zu bedenken.

X. Wohin Barths Anregungen führen können

Wenn Barths Begriff des Ursprungs heute erneut zur Geltung gebracht werden soll, müssen die Voraussetzungen überprüft werden.

1) Die Entstehungsgeschichte des Begriffs bei Heinrich Barth hat gezeigt, dass eine Erweiterung des Wortsinnes über deutlich definierte Vorstellungen hinaus stattgefunden hat. Für den philosophisch Gebildeten dürfte die Rede von der «transzendentalen Transzendenz» deutlich sein. Er findet sich auch eingeladen, über die «Existenz» des Transzendentalen nachzudenken (A 54f.; E 232f.). Und er wird sich darüber belehren lassen, dass Barth den Ausdruck «Prinzip» nicht so versteht, «wie er in aller Leute Munde» ist, als abstraktes Etwas, sondern als «Principium», «Anfang» oder «Ursprung» – nicht als «ens per se» (E 235f.). Bei anderen ist es jedoch gar nicht sicher, ob sie sich überhaupt bereit finden, über die «Voraussetzung» der Vernunft, auf die sie sich gerne berufen, noch nachzudenken. Barth wagte immerhin zu hoffen, es bleibe doch vielleicht da und dort die Frage nach der Voraussetzung wach, nach der Wahrheit, an der alle Vernunft ihr Richtmass findet, nach dem «Ursprung aller Sinngebung»[78].

Mit dieser allgemeineren Formulierung hat Barth selber die Bindung des Ursprungsgedankens an die platonischen und kantischen Hintergründe als Voraussetzung für sein Verstehen gelockert. Heute muss jedoch festgestellt werden, dass ein selbstverständliches Daheimsein in der Gedankenwelt der kantischen Philosophie, wie es zu Barths Studienzeit weithin und in Marburg ganz besonders vermittelt wurde, auch in der Philosophie nicht mehr erwartet werden kann. Damit ist der wichtigste Bezugspunkt für eine Vermittlung des Ursprungsbegriffs, die über einen philosophiehistorischen Rahmen hinausgehen soll, eigentlich entfallen.

2) Der zweite Bezugspunkt war die christliche Tradition. Man konnte den Eindruck gewinnen, dass Barths Erweiterung des Ursprungsgedankens auf ein Äquivalent des Gottesbegriffes abzielte. Wenn man jedoch wie etwa Emil Brunner den Ursprung vom christlichen Gottesbegriff

statt von der Idee her auslegte, musste das zu einer Reihe von Missdeutungen führen. Inzwischen dürfte deutlich geworden sein, dass diese Auslegung nicht durchführbar ist. Dem wollte die Veröffentlichung der diesbezüglichen Abschnitte aus der Korrespondenz von Barth mit Brunner dienen. Es ist allerdings die Frage, ob heute überhaupt noch von theologischer Seite der Versuch einer solchen Auslegung des Ursprungs unternommen werden könnte, ob der Theologie noch ein solcher Gottesbegriff wie bei Brunner zur «Verfügung» steht.

Barth sah in seinen späteren Verlautbarungen zwei Entwicklungen sich abzeichnen, die weit von den Hoffnungen der Aufbruchsjahre wegführten. Einmal: «Die Sprache des Glaubens und des Bekenntnisses darf ausserhalb der Kirche nicht mehr als eine gemeinverständliche Sprache vorausgesetzt werden.» Nicht, dass man sie gar nicht mehr kennen würde – aber sie wird nicht mehr in einer Bemühung um rechtes Verständnis entgegengenommen. «Wir dürfen nicht übersehen, dass diese Sprache im Gehör einer gebildeten Öffentlichkeit ständig zum konventionellen Ausdruck geläufiger religiöser Vorstellungen nivelliert wird» (A 213). Freilich ist ein Treubleiben gegenüber den Traditionen angezeigt, und das bedeutet auch verstehende Aneignung, doch es geht auch um ein Weiterführen der Linien bis zu neuen «Ergebnissen».

Zum anderen erkannte Barth in den frühen sechziger Jahren eine noch darüber hinausgehende Popularisierung: Ausrichtung auf das Gute, Selbstsicherheit in einem begrenzten Dasein, oder Ausschweifung über alle Grenze, Mystik. Auch «Religion» in ihrer Allgemeinheit liegt in dieser Richtung, sofern sie zu einer «exquisiten Besonderung der Existenz» führt. «Der 'Religiosität' entspricht eine Entwertung der ausser ihr liegenden Existenz, die nicht verantwortet werden kann.» «Sie führt zu den Schiefheiten, Verschrobenheiten und Unglaubwürdigkeiten der vom Religiösen beherrschten Lebensform.» «Es gibt keine Form der Existenz, die als diejenige des Transzendierens zur Transzendenz in Frage käme» (vgl. E 496ff.).

Die Theologie, die sich noch 1946 getraut hat, das Verhältnis von «Christengemeinde und Bürgergemeinde» (Karl Barth) so zu deuten, dass die Christengemeinde den Kern ausmache, an dem sich die darum herum geordnete Welt ein Mass zu nehmen habe, redet heute in Mitteleuropa fast nur noch für sich selbst, zur Ausbildung von Pfarrern für schwindende Gemeinden.

3) Nachdem die beiden einst tragenden Säulen von Barths Ursprungsgedanken ihre Stellung verloren zu haben scheinen, stellt sich die Frage, wie dieser Gedanke heute in einem anderen Zusammenhang in seiner Bedeutung dargetan werden kann. Wir sehen die aktuelle Frage beim Verhältnis zur Wirklichkeit, das schon den jungen Barth bewegt und weitergeführt hatte. «Wirklichkeit» ist nicht mehr einfach «Gegebenheit». Es ist immer mehr erkennbar geworden, auf vielen Lebensgebieten, dass «die kritische Frage», wie sie bei Barth dem «natürlichen Wirklichkeitsbewusstsein» entgegengestellt wurde, nicht einer lebensfernen Denkhaltung entsprungen war, sondern einer noch grösser gesehenen Wirklichkeit entspricht. Die Berücksichtigung der neueren Welterkenntnis, etwa auch jener der «Ostasiaten und Afrikaner», führt nicht nur den Fachphilosophen über die «Gegebenheiten» hinaus. Von neuem gilt, und nicht nur als Programm einer Transzendentalphilosophie: «Das Nächstliegende, das sinnlich erfahrbare Welt-Sein, muss zu einer erst zu erfragenden Grösse werden» (A 325f.).

Die tiefer gesehene Wirklichkeit – das ist der Punkt, zu dem Heinrich Barth uns hinführt. Die «Wirklichkeit» in diesem Sinne umfasst auch die Existenz und ihre Zukunftsbeziehung, die «praktische Wirklichkeit». Nicht um eine Systematisierung der Wirklichkeit ist es zu tun, sondern um das ursprüngliche «Erstaunen» und die «Besinnung» angesichts der in Erscheinung tretenden Wirklichkeit, auch der der Existenz.

Dieser Offenheit für die noch nicht eingeholten Möglichkeiten des Wirklichwerdens versucht die Auslegung der Erscheinung in ihrem In-die-Erscheinung-Treten gerecht zu werden. Sie vermag eine «Manifestation» zu erkennen, ein «Offenbarwerden», eine «Epiphanie». Das sind Begriffe, die dem religiösen Vorstellungskreis nahestehen, ihn vielleicht sogar voraussetzen – und darum heute an erhellender Kraft verlieren. Daneben besteht aber unverkennbar das Bedürfnis, von der vertieften Wirklichkeitsauffassung auch zu reden, um sie gegen ein Abgleiten zu schützen und um neu für sie zu werben.

4) Hier kann nun der Begriff des Ursprungs seinen Dienst tun, das Denken in neuer Weise anregen, auch den «Ursprung des Denkens» und ein «Existieren aus dem Ursprung» in Betracht zu ziehen. Die konventionelle Weltbeziehung zu einer gegebenen Welt, die uns mittlerweile als unerreichbares gegenständliches Gegenüber erscheint und zugleich entschwindet, könnte von einem «Ursprungsdenken» in Frage

gestellt werden. Das Ausgehen vom «Menschen» oder gar einem «Selbst» als letztem Beziehungspunkt, bestenfalls verbunden mit einem Richtpunkt in einer weltfernen Transzendenz, könnte hinfällig werden. Der Sinn des Selbstseins könnte «im Bereiche der sich konkret aktualisierenden Existenz» gesucht werden, wo wir an ihr einen Anteil nehmen, in einer «wahrhaft humanen Begegnung» (E 339f.). Die «Bedeutung» des Menschen kann als ein «offener» Begriff gesehen werden (E 399). Von einer «Kommunikation» dürfen wir dann freilich erst dort reden, wo Menschen das nicht als gegeben angenommene, sondern wirkliche Menschsein in seiner «ursprünglichen» Aktualität erkennen (E 407).

5) In der Besinnung auf den «Ursprung» kann beim Menschen ein «Erwachen» zum Ereignis werden. Aber dann kommt es darauf an, wessen es sich bewusst wird. Werden es neue Möglichkeiten geistiger Welteroberung sein? Oder wird eine Erkenntnis erwachen, in der sich der Mensch in Anspruch genommen weiss durch die «Frage nach Ursprung und Ziel aller Existenz» (E 480f.)? Aber: «Sinnhafte Existenz verhält sich zum Prinzipe ihrer Sinngebung nicht wie eine Wegstrecke zum Ziele des Weges», «Aktualisierung begrenzter Existenz» ist nicht Mittel für die Erreichung des Zieles. Es gibt keine Annäherung über eine Kontinuität (E 495). Die Anfang- und Endfrage leuchtet von der Krisis her auf. Dann aber erhebt sich die Frage nach jener Bedeutung des «Anfangs», von der sich zum «Ende» der Bogen spannt (A 270). In diesem Zusammenhang ist die Frage nach der Zukunft zu sehen, indem nach «Ursprung und Endziel» aller denkbaren Sinngebung gefragt wird (A 270; E 480).

«Es ist der Einzelne, der sich zu seiner Zukunft herausgerufen sieht, und der den Schritt in seine eigene Zukunft zu verantworten hat» der ihm von keiner «gemeinschaftlichen Instanz» abgenommen werden kann (E 593). Die Frage nach der Zukunft kann aber auch nicht als die nach dem Ziel der Weltgeschichte verstanden werden. «Es ist mit keinem Ergebnis der Geschichte zu rechnen ... Keine immanente Teleologie der Geschichte kann uns ihres Sinnes gewiss machen« (ZdZ 1925, 179). Aber es bleibt die für uns heute so wichtige Ausrichtung auf ein Ziel überhaupt und auf begrenzte Ziele in der Zeit. Nur wenn sie als jeweils begrenzte – und womöglich auch noch zu revidierende! – Ziele erkannt werden, können sie so angegangen werden, dass nicht ein

Fanatismus, der aus vermeintlich absolutem Wissen entsteht, ausgelöst wird. Aber wenn wir uns in einer Zielsetzung entscheiden, weil sie uns als existentiell sinnvoll erscheint, dann dürfen wir nicht übersehen, dass «alle Intention in der Ausrichtung auf ein Telos doch nicht primär Sinngebung schafft, sondern Sinngebung schon voraussetzt» (E 505).

Die Beziehung auf den «Ursprung» wirkt sich aus in einer «Aktualisierung» der Existenz, die von Augenblick zu Augenblick «zu neuer existentieller Sinnerfüllung» aufgerufen wird (E 501). Die Existenz existiert zwischen «offenen Möglichkeiten als freie Existenz, aber in geschichtlicher Existenz, in Kontingenz, aber nicht in einer chaotischen Zufälligkeit» (E 602), vielmehr in Ausrichtung auf «existentielle Wahrheit». Dabei gibt es eine «Vertiefung» dieser Ausrichtung. «Je grösser die Leuchtkraft ist, die die Erhellung unserer Existenz gewinnt, desto näher rückt uns die Aktualisierung der besseren Entscheidung» (E 605). Der Mensch tritt in ihr in Erscheinung und wird darin erfahrbar. In einem Arbeitspapier hat Barth als «neue Formulierung» notiert: «Das Modell der vollgiltigen Manifestation finden wir etwa im 'Menschen, der weiss, was er will', – aber nicht nur, was er will, sondern auch, was er denkt, begehrt, fühlt, erlebt, bezweckt, bereut, usf.»[79]. Doch die Aktualität des Bewusstseins ist nicht ein bestimmter Inhalt der Existenz! Es gibt auch kein absolutes Mass der Aktualität (E 458f.). Es ist an einen «Aktualisierungszusammenhang» zu denken, der bewusste und unbewusste Existenz übergreift (E 464). Das Erwachen im Bewusstsein zielt ab auf «die ihrer selbst innegewordene Erkenntnis» (E 481), eine «existentielle Erkenntnis, die wesensmässig die Existenz in Anspruch nimmt» (E 480). «Existentielle Erkenntnis bedeutet das Sich-zu-erkennen-Geben des Anspruchs» (E 710).

6) *«Ursprung», «Ziel» und «Aktualisierung»* – das sind die Kernworte der Botschaft, die sich aus Barths Denken ergibt. Er hat sie einzeln bedacht, aber nicht zu einer «Verkündigung» zusammengestellt. Wir stehen vor der Frage, wie wir diese Leitworte für Existenz verstehend einordnen können. Sind es «philosophische» Begriffe? Dann sind sie nicht präzis genug abgeleitet, nicht zwingend für das Denken. Sind es «theologische» Formeln? Dann sind sie zwar als denkerische Auslegung bekannter religiöser Vorstellungen anzuerkennen, aber ohne den Gehalt dessen, was Barth selber als «Symbol» dargelegt hat (E 381), und ohne die direkte geschichtliche Beziehung zu jenem «anredenden Wort», das am

geschichtlichen Ort laut geworden ist. – Sind es Worte eines «philosophischen Glaubens»? Mit der «Schaffung» eines solchen Glaubens würde man «der Philosophie», wie Barth meinte, eine zu grosse Eigenbedeutung zuerkennen und die geschichtliche Gebundenheit überspringen (E 702). Wir möchten in diesen Kernworten «Zeichen» sehen, Aufforderungen zur Besinnung. Dabei werden wir beachten, dass «Zeichen» im gewöhnlichen Sprachgebrauch dasjenige ist, «in dem das Seiende in der sinnlichen Wirklichkeit seine abkürzende Vertretung findet» (E 388). Doch «im 'Wort' erscheint nicht 'Etwas', sondern der Akt der Erkenntnis von Etwas» (E 387). Wir meinen indes, «Zeichen» könnten die Bedeutung eines anredenden, einladenden Wortes, eines Hinweises haben und damit als ein schlichterer Ausdruck etwa für das eintreten, was bei Jaspers mit «Chiffren» gemeint war.

7) In dieser Situation ist der Versuch von Jaspers, der zunächst wie aus subjektivistischer Willkür eines in Unabhängigkeit spekulierenden, ohnmächtigen einzelnen schien, von neuem zu betrachten. Er wollte dem Menschen helfen, «zu seinem ewigen Ursprung zurückzufinden». Dazu wollte er «aus dem Ursprung philosophischen Glaubens sprechen» und bezeugen, «dass der Verlust des Offenbarungsglaubens keineswegs die immer neue Aneignung des unersetzlichen Wahrheitsgehaltes der Bibel ausschliesst. Vielmehr steht in der Situation unserer Tage die Verwandlung der biblischen Religion für uns Abendländer ... fast greifbar vor Augen»[80]. Diese Sätze von 1962 sollten deutlich machen, dass Jaspers, der sich einen «Offenbarungsglauben» als Gegenposition konstruiert hat[81], auch darum wusste, dass dieser «Offenbarungsglaube» weithin auch bei den Glaubenden in Verlust geraten war. – Was damals als Angebot für den einzelnen Philosophierenden galt, erweist sich wie manches avantgardistische Tun wie aus innerer Notwendigkeit jener Zeit hervorgebracht, als prophetische Vorwegnahme von Entwicklungen, die viele zu jener Zeit (und später!) noch nicht wahrnehmen wollten.

Wenn man jetzt dem «philosophischen Glauben» noch einmal die geschichtlich durch Verkündigung vermittelte Lehre entgegensetzen wollte, könnte das unter den heutigen Verhältnissen nur wie eine Beschreibung einer Vergangenheit, wie die Konstruktion eines Wunschbildes und wie ein Hohn auf einen Grossteil der Mitmenschen erscheinen. Will man diese nicht ihrer «Verlorenheit» überlassen und

selber die Ideologie eines weltfernen theologischen Klosterdaseins pflegen, braucht es eine neue Bemühung um die «Einheit der Wahrheit», eine neue Darlegung der Existenz, die die Erfahrung des anredenden Wortes der christlichen Tradition einbeziehen kann[82]. Das verlangt jedoch mehr als jene bei Jaspers so eklatante Nichtberücksichtigung geschichtlicher Kenntnisse über die Bedeutung biblischer Gehalte und die daraus folgende Beliebigkeit.

Damit ist aber nicht die Forderung nach einer «Autoritätshörigkeit» auf höherer Ebene gemeint. Gegen eine solche Unterstellung von der Seite von Jaspers hat sich schon Heinrich Barth gewehrt. Nach Barth gibt es eine «sinnvolle Autoritätsbeziehung». Sie beruht auf einer Aufgeschlossenheit, die «einer gehaltvollen Manifestation geschichtlicher Existenz Vertrauen schenken» kann. «Wir vertrauen ihr, weil wir von ihr berührt worden sind. Diese Berührung bedeutet aber einen Erkenntnisakt ...» (A 347; vgl. 361). Die Frage der Autorität ist die Frage nach der «Relevanz überlieferter geschichtlicher Existenz». Sie fordert Anerkennung in dem Sinne, dass wir «von ihr lernen sollen», nicht aber im Sinne einer Lehre, die davon ausgeht, dass wir von der Tradition schlechthin «belehrt sind» (A 348). Rechte Autorität beruht auf einer Vertrauensbeziehung, und wenn neues Vertrauen in uns Raum gewonnen hat, kann Vertrauen zu der Erkenntnisquelle entstehen. Man kann von der Schrift «neue und immer wieder neue Erleuchtung erwarten». Es gibt ein «Wachstum ... nicht im willfährigen Nachsprechen ..., sondern in vollgiltiger, autochthoner Erkenntnis angebotener Offenbarungswahrheit». Die Priorität des biblischen Textes bedeutet nicht die Entkräftung der «ureigensten Erkenntnisintention» (A 361).

Für einen Entwurf eines «denkenden Glaubens» ist es heute nicht notwendig, dass er sein Selbstbewusstsein wesentlich im Gegenentwurf zu einem «Offenbarungsglauben» gewinnt. Ebensowenig notwendig ist aber die Ablehnung eines «philosophischen Glaubens», weil er die Möglichkeiten der Philosophie überfordere, wie Heinrich Barth meinte. Der «Offenbarungsglaube», einst im Rahmen einer dialektischen Theologie entwickelt und auf dem Hintergrund von deren Fragen gerne ergriffen, steht heute kaum noch zur öffentlichen Diskussion. Ein «philosophischer Glaube» als Entwurf aus dem Zusammenhang der Existenzphilosophie von Jaspers ist heute ausserhalb des Einflussbereiches dieser Philosophie ebenfalls nur noch wie ein Konstrukt ohne konkretes

Umfeld zu sehen. Doch sein eigentliches Anliegen geht weit über die damalige Situation und das Denken von Jaspers hinaus: das Angesprochensein von letzten Gehalten zur Sprache zu bringen. In diesem Sinne kann heute eine Verbindung der Anliegen eines «philosophischen Glaubens» und der Intention von Heinrich Barth ins Auge gefasst werden. Die Auslegung der Gehalte des christlichen Glaubens von der Berücksichtigung des Erscheinens aus bietet dabei einen unüberholbaren Bezugspunkt an. Zudem wusste Barth: «Wir tun besser daran, uns einer wenigstens präzisen Chiffrierung zu bedienen, als dass wir die unverkleidete Sprache des Glaubens dort sprechen, wo sie vielleicht überhaupt nicht ernst genommen wird» (A 213). Eine «präzise Chiffrierung» war aber nur ein erster Schritt auf dem Wege. Weiter führen jene Chiffren, die nicht für etwas anderes stehen, sondern auffordernde Zeichen sind.

Wenn etwa von einer «Krisis der Vernunft» gesprochen wird, kann von ihr gesagt werden, sie sei «nichts anderes als die zur Entscheidung führende Anerkennung der Verantwortung, von der alle Existenz in der Vernunft belastet ist»[83]. Der Gedanke der «Krisis», durch die Humanität und Vernunft erst zu sich selbst kommen, enthält nicht nur den Hinweis auf ein begründendes Geschehen, sondern auch jene andere Komponente, die in der christlichen Tradition als «Gericht» ausgesagt wurde. In einem letzten Sinne wird in der «Krisis» offenbar, ob sie an uns zur Auswirkung hat kommen können, ob sie zur «Verantwortung» geführt hat.

An der Gerichtsvorstellung hat Barth durch eine eigene Deutung erkennbar gemacht, worum es ihm ging: «Nach den wörtlichen Aussagen, auch nach den kirchlichen Darstellungen, geht die Scheidelinie ganz einfach zwischen denen hindurch, die zur Rechten und die zur Linken stehen.» (Damit ist an das Gleichnis Mt. 25,33ff. erinnert, das «die Scheidung der Guten und Bösen im Endgericht» zu bedenken gibt, und an die Bilder vom «Jüngsten Gericht».) Barth fährt fort: «Mit dieser Vorstellungsweise, die eine ungeheure Selbstgerechtigkeit voraussetzt, – mit ihrer Eindeutigkeit der Beseligung und der Verdammnis –, kann ich mich darum nicht abfinden, weil sie mit den wichtigsten neutestamentlichen Texten kaum vereinbar sein dürfte. Wäre es wohl erlaubt, sich die Scheidelinie horizontal vorzustellen, sodass sie gleichsam quer durch uns alle hindurchgeht, wie es ja viel eher den Realitäten des

Lebens entsprechen dürfte? Die Grenze würde dann dort liegen, wo der 'christlich' existierende Mensch aus dem Glauben existiert, gegenüber einer nichtsdestoweniger beharrenden Existenz aus dem Unglauben, die dann allerdings an letzter Stelle nicht bestehen kann ... Dies alles klingt in solcher Abbreviatur wohl sehr naiv. Es handelt sich aber bei mir nicht um die Eintagsfliege eines blossen Einfalls, sondern um ein Fragment aus weitern Zusammenhängen, die dahinterstehen»[84].

Zuletzt hat Barth im Hauptwerk noch einmal von der «Grenzscheide» gesprochen (E 692). Jetzt ging es um jene zwischen der Reflexion und der «Antwort auf die in ihr selbst nicht zur Ruhe kommende Frage». Die Grenze geht «durch den Philosophen», der leicht geneigt ist, «über seiner Reflexion auf die Existenz als solche sich selbst, seine eigene Existenz, zu vergessen» (E 692). Nicht auf die Person, sondern wieder auf die Sache bezogen, wird die «Aporie» angesprochen, «dass der Schwerpunkt der existenzphilosophischen Erkenntnis in gewissem Sinne nicht in ihr selbst liegt, sondern in dem, was von ihr nur mittelbar erreicht wird: in der Aktualisierung selbst, oder sagen wir: in der Aktualisierung existentieller Erkenntnis.» Barth nennt das «einen Sachverhalt, der doch wiederum zu einer fruchtbaren, vielversprechenden Aporie werden kann» (E 686). «Fruchtbar» wird diese Aporie, wo sie zur «Aktualisierung» herausfordert, zur Einheit des Geschehens von Sich-anredenlassen und Reflexion.

Allerdings kann der Hinweis auf die «fruchtbare Aporie» nicht die einzige Weise bleiben, in der über das Existenzgeschehen gesprochen werden kann. Deutlicher und eher herausfordernd scheint mir ein Reden vom eigenen Ursprung und von dem Ziel, zu dem wir unterwegs sind. Die Anrede geschieht denn auch nicht in einer philosophischen Besinnung auf Aporien, sondern sie geht aus von dem, was uns in Erscheinung tritt. «Das Wirkliche begegnet unserer Erfahrung nicht als Antwort, sondern als offene Frage, die unter mannigfachen Perspektiven weiter und weiter verfolgt werden kann ...» (E 211). Das kann ein endloses Fragen ohne Sinn und Ziel zur Folge haben. Das Wirkliche kann aber auch zur Frage nach dem Sinn anregen. Und «'Besinnung' ist Sinn, der im Begriffe ist, die Existenz in ihrem Existieren in Anspruch zu nehmen» (E 267).

Stuttgart, am 20. Juli 1927

Lieber Karl!

Mit Freude und Dank blicke ich auf die Tage in Münster zurück wie auf diejenigen in Bonn bei deinen Freunden. Hier unten wird in dem Bonner Kreise gearbeitet, in glücklicher Erweiterung des Arbeitskreises durch das von Luttenberger vertretene philosophische Element: die Ritterhaudt sind wirklich tüchtige und liebe Leute, deren Bekanntschaft mir einen großen Gewinn bedeutet.

In deinen Vorlesungen habe ich dich stückweise als einen neuen Melanchthon kennengelernt. Auch bei dir trifft sich die Dogmatik zunächst nach der gelehrten und doch anschaulich-verständlichen Gemeinsprache der abendländischen Bildung zurück, die der Apostolat geschaffen hat – ein Vorgang, der mir wohl verständlich ist, und über den man sich so lange nicht wundern darf, als die Philosophie bloß als begrenzend gekennzeichnet ~~[illegible]~~ einer der Dogmatik dienenden Begriffsbildung in Frage kommt. Wenn einmal das ganze Problem wirklich aufgenommen wird, muß sich der Dogmatiker wohl entschließen, die philosophischen Grundlagen, auf die er sich zurückbezieht, in ihrer Tragweite ein wenig sorgfältig einzuschätzen. Nichts ist mir deutlicher geworden als dies, daß heute eine <u>selbständig protestantische</u> Dogmatik nicht ein Verlegenheits-Thomismus

sondern nur ein weitergeführter Kant als Anknüpfung in Frage kommen kann.

Deine Familie lasse ich noch einmal vielmal danken für alle Zeichen ihrer Aufmerksamkeit: Röschli für das mir geschenkte farbige Bild, Nelly für das Aufglätten der Kleider, Dir nochmal ausdrücklich für den Beitrag an die Reise, dessen ich wahrscheinlich nicht bedurft hätte.

Mit vielen Grüßen an alle die Lieben

Dein Bruder

Heiner

Stuttgart, am 20. Juli 1927

Lieber Karl!

Mit Freude und Dank blicke ich auf die Tage in Münster zurück, wie auf diejenigen in Bremen bei Deinen Freunden. Wie intensiv wird in dem Bremer Kreise gearbeitet, in glücklicher Erweiterung des Arbeitskreises durch das von Knittermeyer vertretene philosophische Element! Die Stövesandt sind wirklich tüchtige und liebe Leute, deren Bekanntschaft mir einen grossen Gewinn bedeutet.

In Deinen Vorlesungen habe ich Dich streckenweise als einen neuen Melanchthon kennengelernt. Auch bei Dir tastet sich die Dogmatik zunächst nach der gelehrten und doch anschaulich-verständlichen Gemeinsprache der okzidentalen Bildung zurück, die Aristoteles geschaffen hat – ein Vorgang, der mir wohl verständlich ist, und über den man sich so lange nicht wundern darf, als die Philosophie bloss als bequemes Instrument einer der Dogmatik dienenden Begriffsbildung in Frage kommt. Wenn einmal das ganze Problem ernsthaft aufgenommen wird, muss sich der Dogmatiker wohl entschliessen, die philosophischen Grundlegungen, auf die er sich zurückbezieht, in ihrer Tragweite ein wenig sorgfältig einzuschätzen. Nichts ist mir deutlicher geworden als dies, dass für eine *selbständig protestantische* Dogmatik nicht ein Verlegenheits-Thomismus sondern nur ein weitergeführter Kant als Anknüpfung in Frage kommen kann.

...

Mit vielen Grüssen an alle die Lieben

Dein Bruder

Heiner

Anmerkungen

[1] Descartes' Begründung der Erkenntnis, Bern 1913.

[2] Zu Heidegger: ZdZ 1929 und 1930; Sein in der Zeit (1933), in: A 8-25. «'Existenz' des Menschen bedeutet ein Heraustreten. Sein 'Inneres' sucht notwendig den Weg zur sichtbaren Gestaltung» (Kant 12).

[3] Brief an Paul Häberlin, 3. Mai 1932.

[4] Brief an A. Schädelin, 20. April 1938.

[5] Vgl. Karl Jaspers über Glaube und Geschichte, in: TZ Basel 1950; zu Jaspers in: Erkenntnis der Existenz, u.a. 157, 268, 507, 631, 702 (ohne Namensnennung – der Basler Kollege lebte noch).

[6] Brief von Emil Brunner, 7. Dezember 1927.

[7] Brunner sah das Missverständnis auch durch seine eigene Art bedingt. «Ich kann immer noch nicht an ein wirkliches Nichtverstehen ... glauben ... Ich vermute, dass dahinter bei mir noch eine etwas selbstsüchtige Art, sich selbst zur Geltung zu bringen, steht, und ein leidiger Mangel an gutem Willen, das Gute des anderen, also Deine Erkenntnis, in den Vordergrund zu rücken» (Brief von Brunner an H.B., 9. November 1932).

[8] Reformatio 1957, 617.

[9] Heinrich Ott, Die Antwort des Glaubens, [3]1981, hrsg. von Klaus Otte, Vorwort.

[10] Vgl. dazu Günther Hauff, Um der Verantwortung willen: Theologie, in: Weltoffenheit des christlichen Glaubens, Festschrift für Fritz Buri, hrsg. von Imelda Abbt/Alfred Jäger, Bern 1987, 235-261.

[11] Brief von Emil Brunner, 7. Dezember 1927.

[12] Brief an die Evang. Theologische Fakultät der Universität Bern zum Dank für die Verleihung des Ehrendoktors, 3. Dezember 1959.

[13] Der Ausdruck steht in dem Vortrag «Philosophie, Theologie und Existenzproblem», gehalten in Zürich am 10. Juli 1931, ZdZ 1932, 118; Karl Barth nahm den Ausdruck sogleich auf in dem Abschnitt über die Philosophie seines Bruders (Kirchliche Dogmatik I, 1. 38).

[14] Barth am 20. März 1909 in dem Manuskript «Über den Ursprung der Philosophie».

[15] In: Krisis der Vernunft, Reformatio 1957, 623.

[16] Darüber berichtet Karl Jaspers am 20. Juli 1947, in: Hannah Arendt/Karl Jaspers, Briefwechsel, München 1985, 129/30.

[17] A 185; zu «früher»: 1927 wird im Kant-Buch (242ff.) der Zugang zum «Du» über das «Du sollst!» gesucht. Dann folgt der Versuch, «zu diesem Gedanken des 'Du' eine grundsätzliche Stellung zu gewinnen» (ZdZ 1928, 53ff.). Die «undialektische Einführung des 'Du' führt dazu», auch von Christus als von einer «letzten, in sich vollkommenen Wirklichkeit» zu reden – von einem «Du» (ZdZ 1929, 150ff.). Vgl. ZdZ 1932, 107, Anm. 7.

In der Cohen-Rezension (vgl. Anm. 41) wendet sich Barth gegen diejenigen, «die heute alles mit dem Sprüchlein 'Ich und Du' bestreiten zu können glauben». «Ohne den Mitmenschen gibt es weder praktischen Idealismus noch Gottesliebe; die Existenzfrage ist unlöslich mit ihm verhaftet. Aber es ist der Einzelnc, der die Schuld zu tragen hat» (114).

Leider hat Barth «Ich» und «Du» als Hypostasierungen verstanden (wohl auch, weil

das «Du» von vielen in diesem Sinne gebraucht wurde), ohne zu berücksichtigen, dass sich in der Sicht Bubers «Ich» und «Du» erst in der «Begegnung» gleichsam konstituieren. Anders Barth: «Eine wahrhaft humane 'Begegnung' setzt Erfahrung voraus ..., um so des 'Selbst' eines Menschen innezuwerden» (E 340). Eine «Begegnung» war Barth offenbar nur so denkbar. Könnte das «Sich-erscheinen-Lassen» nicht noch ein anderes Verständnis der «Begegnung» ermöglichen?

18 Der philosophische Weg Heinrich Barths, Basel 1976.

19 Vgl. auch Hans Rudolf Schweizer, Vom ursprünglichen Sinn der Ästhetik, Oberwil 1976; zu verweisen wäre auch auf die Arbeiten von Wilhelm Perpeet zum «Schönen».

20 Das Manuskript von 15 Seiten befindet sich bei den Korrespondenzen. Es ist undatiert, aber wohl vor den Aufsätzen von 1909 einzuordnen. Es handelt sich um ein Vortragsmanuskript.

Zu den Jugendschriften von Heinrich Barth stellt sich die Frage: Woher hat er das alles? Gab es eine Schulung? E. Busch weiss in «Karl Barths Lebenslauf» (München 1975) nichts über einen eventuellen Philosophie-Unterricht der Barth-Brüder zu berichten, wohl aber, dass es an der Schule philosophische Diskussionen gegeben habe, doch unter den Schülern und in deren Schülervereinen (Busch 41). Karl Barth hat wesentliche Hinweise «mit Darlegungen zur Ethik» und apologetischen Ausführungen, etwa gegen Haeckel, bei seinem Konfirmandenpfarrer Robert Aeschbacher empfangen, der ihm «das ganze religiöse Problem so nahe» brachte, dass er am Abend des Konfirmationstages beschloss, Theologe zu werden (Busch 43). Vermutlich haben die anderen Barth-Geschwister beim gleichen Pfarrer den Unterricht besucht. Eine genauere Prüfung der Karl Barth-Biographie fördert aber ein Wissen um eine besondere Familienbegabung zutage. Karl Barth schrieb im Alter rückblickend: «Man sagt, dass bei den Gliedern der Familie Barth das Tintenfass so gefährlich sei wie bei anderen die Weinflasche» (Busch 37). Karl Barth schrieb jung Theaterstücke, Gedichte und historische Aufsätze, wesentlich orientiert an Schiller und am Thema «Freiheit», und widmete schon als 13jähriger seiner Grossmutter «Karl Barths Gesammelte Werke».

21 Dazu Karl Kupisch, Karl Barth, Hamburg 1971 (romono), 16.

22 Die Karte wurde aufbewahrt, sie befindet sich im Karl Barth-Archiv.

23 Vgl. Busch 15; vgl. 22 über H.B.: «sehr verletzlich und mit scharfem Humor auch selber verletzend». Bei Busch wird die Verknüpfung mit den Basler Familien, auch den Burckhardts, nachgewiesen. Erwähnt sei H.B.s Bezugnahme auf die Basler Verhältnisse, auf «die geistige Struktur unserer Stadt», in: «Das Recht unserer Theologischen Fakultät» (ZdZ 1928, 478ff.) Zur «Basler Ironie»: Nachdem zum ersten Band der «Philosophie der Erscheinung» ein Sach-Index angemahnt worden war, schrieb H.B. im Vorwort des zweiten Bandes: «Was sollte zum Beispiel damit gewonnen sein, dass das Stichwort 'Geist' nachgeschlagen werden kann? Wiewohl wir dem Nachschlagenden gerne glauben würden, das er ihn vermisst!» (PE II, 11).

24 Römerbrief, Vorwort VII.

25 Vgl. dazu etwa Hans Urs von Balthasar, Karl Barth, Olten 1951, 45: Karl Barths Denken «wählt seinen Standort hoch, so hoch, dass von ihm aus für den Glauben eine Art Übersicht über den Sinn und den Plan der göttlichen Oikonomia möglich wird ... So ist es das Eigene der Barthschen Schau, von ihrem universaltheologischen Standort aus die übrigen Wege menschlichen Denkens – philosophische und religiöse – konzentrisch um die eingenommene Mitte zu ordnen.»

[26] Die französische Revolution, Vortrag für die «Confidentia», Frühjahr 1905.
[27] Referiert wurde der Inhalt von E 463-483. Zur Stelle: 469.
[28] Adnotationes criticae, 30. Mai 1909. Es handelt sich um Anmerkungen zu einem Vortrag von Karl Barth. Diese «Adnotationes» sollen in der Gesamtausgabe der Werke Karl Barths abgedruckt werden (Auskunft des Karl Barth-Archivs).
[29] Brief an Paul Gessler, 26. Dezember 1939, VI.
[30] Für Barth war das Problem der Möglichkeit von grundlegender Bedeutung. Er wusste, «dass schon in der Philosophie der Modalität über die Sinnhaftigkeit einer Existenzphilosophie die Würfel fallen» (E 77).
[31] Dazu Busch, Kap. I.
[32] Vgl. Anm. 28.
[33] Brief von Karl an Heinrich Barth, 21. Dezember 1920.
[34] Die Bände der «Kirchlichen Dogmatik» aus dem Besitz von Heinrich Barth zeigen, dass er nur im Band KD II, 1 (1940) seiner Kritik freien Lauf gelassen hat, mit Randbemerkungen wie: «das Problem nicht gesehen», «unsachlich» oder «ganz unhaltbar».
[35] Brief an Karl Jaspers, 31. Mai 1951. – Zur «Christlichkeit» sei auch verwiesen auf die Ansprachen bei der Trauerfeier am 25. Mai 1965 (Privatdruck).
[36] Aug VII: das sei eine «schwache Redensart».
[37] Brief an Paul Gessler, 26. Dezember 1939.
[38] Brief an Karl Barth, 9. Mai 1921.
[39] Vgl. Descartes' Begründung ... (Anm. 1) 80.
[40] Erschienen München 1921. Die nachfolgenden Zitate stammen aus dieser Vorlesung.
[41] Barth hat in «Hermann Cohens religionsphilosophische Schriften» (in: Blätter für deutsche Philosophie, Bd. 5, Berlin 1931/32, 110-115) bekannt, Cohen mit dem «Prinzip des Ursprungs» «die Voraussetzungen aller möglichen Geschichtsphilosophie zu verdanken». – Eine knappe Darstellung der Marburger Bewegung gibt auch Gert Hummel in: Die Begegnungen zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert, Darmstadt 1989, 13ff.
[42] Briefwechsel Karl Barth/Eduard Thurneysen I, 344, 11. September 1919. Karl Barth erhielt schon 1922 den theologischen Ehrendoktor «wegen seiner mannigfachen Beiträge zur Revision der religiösen und theologischen Fragestellung». – Damit sei hier angedeutet, in welchem Umfeld sich Heinrich Barths Arbeit vollzog (vgl. Kupisch 66, siehe Anm. 33).
[43] Römerbrief, Vorwort, XIII.
[44] Friedrich-Wilhelm Marquardt, Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths, München 1972. – Hendrik Berkhof, 200 Jahre Theologie, Neukirchen 1985. – Ingrid Spieckermann, Gotteserkenntnis, München 1985. – Michael Beintker, Die Dialektik in der «dialektischen Theologie» Karl Barths, München 1987. – Cornelis van der Kool, Anfängliche Theologie. Der Denkweg des jungen Karl Barth (1909 bis 1927), München 1987. – Martin Ruschke, Die Entstehung und Ausführung der Diastasentheologie in Karl Barths zweitem «Römerbrief», Neukirchen 1987. – Herrn Dr. Dr. Hinrich Stoevesandt ist für den Hinweis auf diese Werke besonders zu danken!
[45] Brief vom 16. Oktober 1927.
[46] In der Brockhaus-Enzyklopädie (17. Aufl. 1967; textidentisch in: Der grosse Brockhaus, 18. Aufl. 1983) heisst es über Heinrich Barth: «Ausgehend vom Marburger Neukantianismus und unter dem Einfluss der dialektischen Theologie entwickelte B. eine christlich geprägte Existenzphilosophie, die an der prinzipiellen Trennung von

philosophischem Wissen und existentiellem Glauben festhält.» Sowohl das «unter dem Einfluss ...» wie auch die Entgegensetzung von Wissen und Glauben, die es in dieser Weise bei Barth nicht gibt (vgl. A 137), sind revisionsbedürftig. – Die Lexika aus dem Hause Meyer sagen das gleiche, nur etwas differenzierter.

[47] Brief an Karl Barth, 16. Oktober 1927 («Aktualität»: hier das Bezogensein auf die Aktualisierung).

[48] Vgl. Bibliographie FS 260, 258.

[49] Zu Knittermeyer vgl. Kant 35, Anm.; Bibliographie FS 252, 253, 259.

[50] Hier dürfte eine Erinnerung an die bekannte Geschichte über einen berühmten Vertreter einer Wertethik nachwirken, der, angesprochen auf seinen privaten Lebenswandel, gefragt haben soll, ob man schon einen Wegweiser gesehen habe, der den Weg, zu dem er weist, auch selber gegangen ist.

[51] Zu «Existenzerhellung» vgl. E 80, 120, 121, 135, 465, 478, 518, 536, 594, 608 u.ö.; A 309, 322 u.ö.

[52] Eine Übersicht gibt z.B. Luthardts «Kompendium der Dogmatik», hrsg. von Robert Jelke, Heidelberg [15]1948.

[53] In dem Brief vom 11. Juli 1921 an Brunner nimmt Barth Abstand «von gewissen bei Natorp vorgesehenen Möglichkeiten». Dabei könnte er sich auf Gedanken beziehen, wie sie Natorp 1905 in «Philosophische Grundlagen der Pädagogik» geäussert hatte. Danach ist «die Religion der Transzendenz» mit der «humanen Wissenschaft ... an sich nicht vereinbar». «Hat aber die Religion [die im «Gefühl» wurzle] doch ihren Ursprung im Menschen selbst, so muss auch ein Ausgleich des Konflikts ..., eine Religion innerhalb der Grenzen der Humanität» an sich möglich sein. Damit ist der Standpunkt der kantischen Philosophie und die Erweiterung durch Schleiermacher (expressis verbis) vertreten. – Die fachphilosophische Trennung von «Transzendenz» und «Religion innerhalb ...» war in sich ziemlich klar. Aber gerade diese vorgedachte Position wollte Heinrich Barth überwinden. Der Natorp-Text heute in: Neukantianismus. Texte ..., hrsg. von Hans-Ludwig Ollig, Stuttgart 1982.

[54] Brief an Brunner, 26. Dezember 1920.

[55] Brief an Brunner, 11. Juli 1921.

[56] Brief an Brunner, 14. Februar 1926.

[57] Brief Brunner an H.B., 18. März 1925.

[58] Brief an Karl Barth, 20. Juli 1927 (siehe den Faksimile-Druck oben S. 88f.).

[59] ZdZ 1932, 124; 104 Anm. 99.

[60] Brief an Karl Barth, 7. Mai 1932.

[61] Brief an Karl Barth, 24. Mai 1932; vgl. KD I, 1, 1932, 38f.

[62] Schreiben vom 18. Januar 1936.

[63] Die Krisis der Vernunft, in: Reformatio 1957, 614-627.

[64] Brief an Emil Brunner, 14. März 1960; H.B. findet, seine Philosophie werde so zu einem «Reflex der schon vorhandenen Glaubenserkenntnis», sie sei aber eher «ein Ergebnis der Konsequenz des philosophischen Gedankens, die zu einer Konvergenz mit der Glaubensposition geführt hat».

[65] KD III, 2 (1948) 133f.; vgl. Hans Saner, Karl Jaspers, romono 1970, 148.

[66] KD III, 4 (1951) 549; dazu Jaspers PGO 484-488; vgl. Busch 364f.

[67] Fritz Buri, Theologie und Philosophie, in: TZ 1952, 116-134.

[68] Fritz Buri, Zur Theologie der Verantwortung, hrsg. von Günther Hauff, Bern 1971, 62.

[69] PGO 498f. zu H.B.; 485-488 zu K.B.

[70] Brief an Jaspers, 31. März 1953.
[71] Hans Saner, Karl Jaspers, 145.
[72] Wilhelm Weischedel, Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, 2 Bde., Darmstadt 1971/72, I 496; II 58.
[73] H.B., Karl Jaspers über Glaube und Geschichte, in: TZ 1950, 434-459, Zitat: 459.
[74] Entwurf zu einer Philosophie des wirklichen Seins, 1939 (unveröffentlicht).
[75] Vgl. die Abgrenzung gegen die Versöhnungslehre von Karl Barth in der Anm. A 201.
[76] Über den Ursprung der Philosophie, Vortrag für die Patria, 20. Februar 1909. Hier zum Entwicklungsgang der Philosophie: «Wir können diesen auffassen als fortschreitendes Sichselbstentdecken der menschlichen Vernunft, als ein Auffinden, als ein Bewusstwerden der umfassenden Begriffe ...».
[77] Vgl. den Brief unter Anm. 58.
[78] Reformatio 1957, 620.
[79] «Neue Formulierungen wesentlicher Ergebnisse»; vgl. A 277 Anm.
[80] PGO 8; – «Heute kann man an eine philosophische Aufgabe denken, die in Analogie zur Theologie stände: die philosophische Entfaltung des eigenen Umgangs mit den Chiffren.» Warum «in Analogie»? Weil Jaspers dekretiert «Theologie ist kirchliche Dogmatik, Chiffrenmetaphysik beruht auf der von niemand bevollmächtigten Verantwortung je eines Philosophen» (Kleine Schule des philosophischen Denkens, München 1965, 136). Das wäre zu wenig: Theologie ohne eigene Verantwortung, und Philosophie ohne die Legitimation des Diskurses.
[81] Jaspers fragt, ob sich Philosophie und Theologie nicht «doch in der Idee über einen Abgrund des Wirklichkeitsbewusstseins hinweg» treffen können. «Die beiden Glaubensweisen könnten verbunden sein in dem Bewusstsein jedes Einzelnen, selbst werden zu können in dem, was wir ... unangemessen ansprechen als 'Sinn', als 'Heil'...» (PGO 506f.). Ob der «Abgrund des Wirklichkeitsbewusstseins» so festgeschrieben werden kann, ist heute doch recht fraglich.
[82] In diesem Sinne ist die Darstellung von Fritz Buri «Denkender Glaube. Schritte auf dem Weg zu einer philosophischen Theologie», Bern 1966, zu sehen. Vgl. auch Fritz Buri, Verantwortung übernehmen. Ein Lesebuch, hrsg. von Günther Hauff, Bern 1987.
[83] Reformatio 1957, 621.
[84] Brief an Emil Brunner, 14. März 1954.

Es ist zu danken

Herr Pfr. Thomas Lindt in Sigriswil hat vertrauensvoll die Korrespondenz-Sammlung von Heinrich Barth zur Verfügung gestellt.

Herr Pfr. Sebastian Barth in Madiswil hat, in Erinnerung an eine Äusserung seines Patenonkels Heinrich Barth, auf dessen Bände der «Kirchlichen Dogmatik» aufmerksam gemacht.

Herr Pfr. Dieter Zellweger in Oberwil BL ermöglichte die Einsicht in diese ihm zugefallenen Bände.

Die Erben Karl Barths haben die Benutzung unveröffentlichter Briefe ihres Vaters an seinen Bruder gestattet.

Herr Dr. Hinrich Stoevesandt vom Karl Barth-Archiv in Basel hat die Briefe von Heinrich Barth an seinen Bruder Karl und die Antworten sowie zwei Jugendarbeiten von Heinrich Barth zugänglich gemacht und auch sonst vielfach freundlichst geholfen.

Die Emil Brunner-Stiftung hat die Kopien der Briefe von Heinrich Barth an Emil Brunner überlassen.

Herr Dr. Hans Saner hat auf Briefe von Heinrich Barth an Jaspers hingewiesen, die bei der Jaspers-Korrespondenz im Deutschen Literaturarchiv im Schiller-Nationalmuseum in Marbach lagern.

Ihnen allen sei für ihre entgegenkommende Hilfe ein herzlicher Dank gesagt!

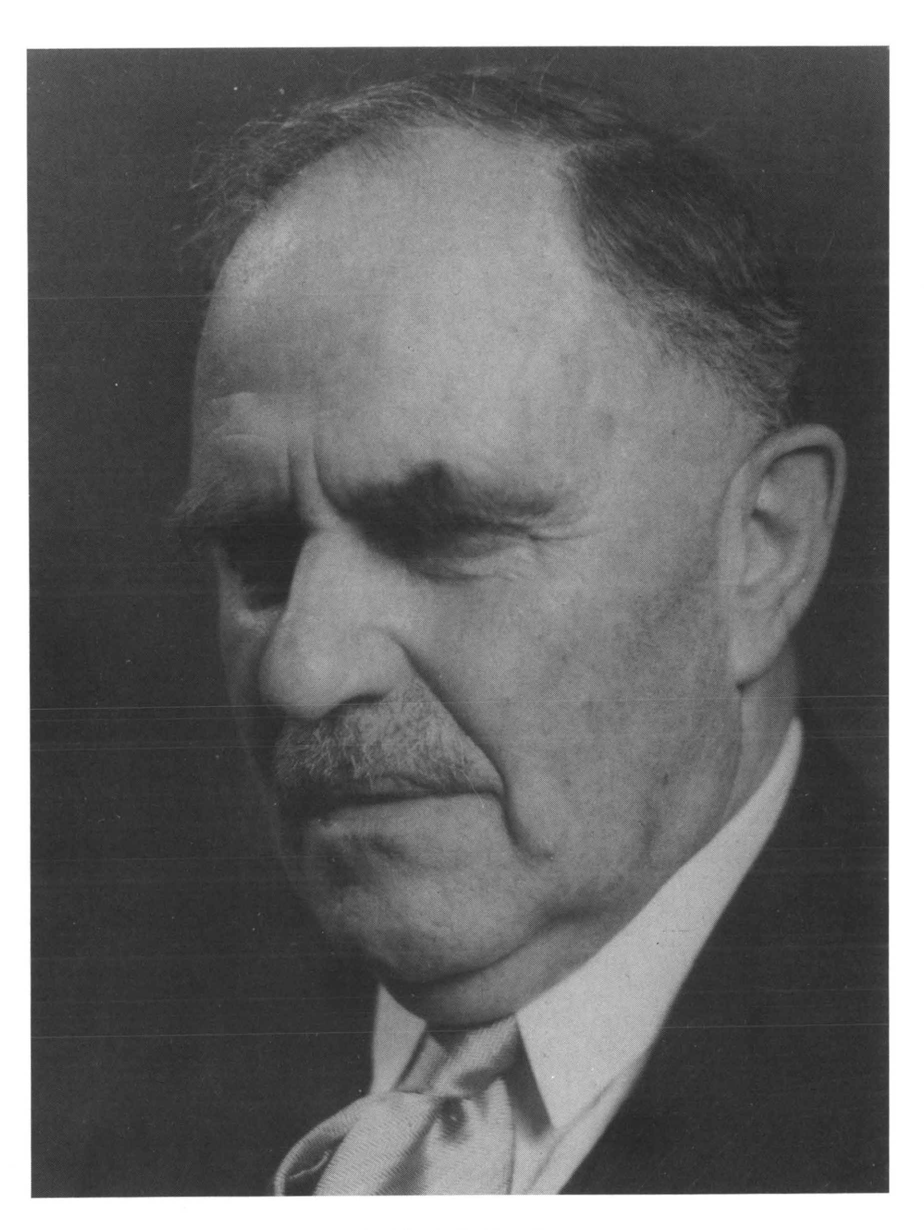
Liste der Abkürzungen

Werke von Heinrich Barth:

Kant	(Kant-Buch) Philosophie der praktischen Vernunft, Tübingen 1927.
Aug	Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins, Basel 1935.
GE	Gotteserkenntnis (1919), jetzt in: Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I, hrsg. von Jürgen Moltmann, München 1962, 221-255.
PE I, II	Philosophie der Erscheinung, Erster Teil, Basel 1946, Zweiter Teil, Basel 1959.
E	Erkenntnis der Existenz, Basel 1965 (= Hauptwerk).
A	Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik, Abhandlungen. In Verbindung mit Hans Grieder und Armin Wildermuth herausgegeben von Günther Hauff, Basel 1967.

Werke anderer Autoren und Zeitschriften:

FS	Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für Heinrich Barth, hrsg. von Gerhard Huber, Basel 1960.
Römerbrief	Karl Barth, Der Römerbrief, 2. Aufl. 1922, Abdruck 1947.
KD	Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Zollikon 1932ff.
Busch	Eberhard Busch, Karl Barths Lebenslauf, München 1975.
PGO	Karl Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962.
Reformatio	Reformatio, Zeitschrift für Evangelische Kultur und Politik, Bern-Bümpliz.
TZ	Theologische Zeitschrift, Basel.
ZdZ	Zwischen den Zeiten, München.



Heinrich Barth
3. Februar 1890 – 22. Mai 1965

Heidegger und Cohen
Negativität im Denken des Ursprungs

HELMUT HOLZHEY, Zürich

1. Bio-bibliographische Befunde

Cohen und Heidegger haben – das lässt sich mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit sagen – keine persönlichen Kontakte gehabt. Als Hermann Cohen 1918 knapp 76jährig starb, war der 1915 habilitierte Freiburger Privatdozent Heidegger, 29 Jahre alt, in der akademischen Welt noch nicht eine bekannte Figur; und für Heidegger, der von Artur Schneider und Heinrich Rickert promoviert worden war, bestand bei der Lage der Dinge – der abgründigen Differenz der philosophischen Interessen und Orientierungen – kaum Veranlassung, die Beziehung zum Begründer der Marburger Schule, vor allem aber zum ehrwürdigen Haupt liberal-religiösen Judentums, das Cohen jetzt in Berlin war, zu suchen. Anders das Verhältnis zwischen Heidegger und *Paul Natorp,* dem nach wie vor in Marburg lehrenden langjährigen Kollegen Cohens. Von seiner philosophischen Seite kann an dieser Stelle nicht gesprochen werden[1], nur von seiner akademisch-biographischen Seite, und das andeutungsweise. Als Georg Misch 1917 sein Marburger Extraordinariat mit dem Göttinger Lehrstuhl Husserls vertauschte, muss der im Oktober 1917 gestellte Antrag der Philosophischen Fakultät für eine Neubesetzung bereits den Namen Heideggers enthalten haben. Nach dem Weggang des dannzumal berufenen Max Wundt erscheint Heidegger anfangs 1920 tertio loco auf der Vorschlagsliste der Fakultät. In einem handschriftlichen Entwurf Natorps zum Gutachten heisst es über Heidegger: «Die gegenwärtige kulturphilosophische Forschung ist zunächst an den Geschichtswissenschaften, in weitem Umfang aber auch an der durch Husserl begründeten Phänomenologie orientiert, welche für die Klärung der Grundbegriffe aller, vornehmlich aber der historischen und Kulturwissenschaften neue Wege versucht. Diese Doppeleinstellung auf Geschichte und Phänomenologie, allerdings mit dem Übergewicht der letzteren, zeigt vielleicht am meisten der auch schon in

unserer letzten Eingabe genannte *Martin Heidegger,* Privatdozent in Freiburg (geb. 1889, hab. 1915). Vom Studium der mittelalterlichen Philosophie ausgegangen, von konfessioneller Einseitigkeit aber frei, verfügt er über ein gediegenes historisches Wissen besonders auf diesem, wie damals schon von uns betont wurde, bisher zu wenig gepflegten Gebiet. Dagegen hat er bis jetzt noch nicht gezeigt, ob er in der zu wünschenden Weite auch über das Mittelalter hinaus mit der Gesamtkultur in lebendiger Fühlung steht.»[2] Es wurde wohl der an erster Stelle plazierte Nicolai Hartmann gewählt; als dieser aber, bereits 1922, die Nachfolge Natorps antrat, kam Heidegger zum Zuge: zunächst als Extraordinarius, 1925 – nochmals in der Nachfolge des nun nach Köln berufenen Hartmann – als ordentlicher Professor. In dieser Funktion stehend schrieb er 1927 in der Festschrift zum 400jährigen Bestehen der Philipps-Universität den Artikel «Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhls seit 1866» mit einer längeren Würdigung Cohens.

Unter dem Titel «Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie» widmet sich Heidegger in einer im Sommer 1919 gehaltenen Vorlesung der «problemgeschichtlichen» Aufarbeitung und Kritik der herrschenden kulturphilosophischen Richtung, eben der Wertphilosophie der südwestdeutschen Schule. Er erinnert dabei an Cohens 1871 erschienene Schrift «Kants Theorie der Erfahrung», an Diltheys Werk «Leben Schleiermachers» (1. Band 1870) und Brentanos «Psychologie vom empirischen Standpunkt» (1874), an «drei ganz verschiedene Welten geistiger Einstellung und philosophischer Forschung, die alle aber die Entwicklung Windelbands und damit der modernen Wertphilosophie nachdrücklich bestimmten». Cohens Buch wird als «epochemachende und die ganze Entwicklung des modernen Neukantianismus überhaupt in Bewegung und klare Richtung bringende Schrift» charakterisiert[3]. Indem Cohen in dieser Schrift «den eigentlichen Sinn von Kants 'Kritik der reinen Vernunft' gleichsam wiederentdeckte», heisst es weiter, sei «dem damaligen philosophischen Bewusstsein der strenge und ursprüngliche Sinn der transzendentalen Methode, des Transzendentalen überhaupt erst nahegebracht» worden[4]. Heidegger scheint die Cohensche Kantauffassung zu teilen, wenn er sich für eine einleitende «Betrachtung der Kantischen Transzendentalphilosophie» notiert: «Theorie über theoretisches Problem (mathematische Naturwissenschaft)»[5]. Als adäquate Beschreibung von Cohens philosophischem

Selbstverständnis kann auch die ohne Distanzierung vorgetragene Passage gelten: «Das Problem der Erkenntnis ist ... die objektiv methodische Frage nach der Struktur der objektiv vorgegebenen mathematischen Naturwissenschaft, genau: das Zurückfragen nach den logischen Grundlagen dieser Erkenntnis, nach den logischen, kategorialen Bedingungen ihrer Möglichkeit ...»[6]. Die Begrenztheit dieses Ansatzes hebt Heidegger erst hervor, wo er Windelbands normativer Auffassung der logischen Gesetze und seiner Herausarbeitung des Wertcharakters des Theoretischen die grössere *systematische* Potenz zubilligt; die Marburger Schule sei «nur langsam und schwer zum System» gekommen, weil sie «lange und ausschliesslich bei der positiven Arbeit der theoretischen Grundlegung der Wissenschaften» verweilt habe. Für diese durchaus noch leise Kritik an Cohen, die in der Folge ein Standard-Vorurteil zeugte, beruft sich Heidegger – auf Natorp, auf Natorps Gedächtnisrede «Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems», die er am 10. Mai 1918 vor der Berliner Kantgesellschaft gehalten hatte.

Soweit bisher bekannt ist, hat sich Heidegger nicht näher mit Cohens systematischer Philosophie auseinandergesetzt. Sein Interesse am «Ursprung» des Theoretischen, an einer «vortheoretischen Urwissenschaft»[7] führt ihn wohl zu kritischer Beschäftigung mit Natorps Psychologie, genauer: zur Kritik an dessen rekonstruktiver Methode der Erfassung des Subjektiven, die er wegen des Primats der «Objektivierung» als theoretisches Konstrukt verwirft[8]. Die explizite Kritik am Primat des Theoretischen in der sog. Kriegsnotvorlesung Anfang 1919[9] geht hingegen nur generell auf den kritischen oder objektiven Idealismus der Marburger überhaupt ein. Als dessen prinzipieller Mangel wird «die einseitige, verabsolutierende Beschränkung der Erkenntnis und des Gegenstandes ... auf die mathematische Naturwissenschaft» namhaft gemacht[10]. Es wäre allerdings ein Missverständnis, wollte man hier die bessere gegen die schlechtere *Erkenntnistheorie* ausgespielt sehen. Heidegger anerkennt vielmehr, dass die Beschränkung auf die mathematische Naturwissenschaft dieser Theorie einen bedeutenden Gewinn an Tiefe und Exaktheit gebracht haben könnte. Kritik gilt der mit Erkenntnistheorie als solcher verbundenen «Einengung des Erkenntnisbegriffs»[11], denn «vor lauter Theorie» sehe trotz aller seiner theoretischen Vorzüge auch der Marburger kritische Idealismus «das Umwelt-

liche und das Umwelterleben nicht». «Ungerechtfertigte Verabsolutierung des Theoretischen», heisst Heideggers dekuvrierende Formel. Es ist nicht etwa Naturalismus, den Heidegger in der Bezugnahme auf Naturwissenschaft diagnostiziert, sondern «die Generalherrschaft des *Theoretischen*»[12]. Das wird besonders deutlich, wo er ein wesentliches Stück der transzendentalen Methode (im Sinne Cohens) anzieht: Der Idealismus setzt die mathematische Naturwissenschaft «als Faktum voraus, das einfach da ist und das er in seiner logischen Struktur zu erkennen sucht»; mit dieser Erkenntnisbemühung wird das Problem der Realität, der realen Geltung der Erkenntnis, als Problem, «in dem theoretische Erkenntnis in Frage steht», gestellt und zugleich *theoretisch* zu lösen versucht[13].

In der auf dem Hintergrund von «Sein und Zeit» geschriebenen Kantauslegung von 1929 finden sich nur noch wenige abgrenzende Hinweise auf Cohens Kantinterpretation, der Name Cohen fällt gar nicht mehr. Die als Grundlegung der Metaphysik gelesene «Kritik der reinen Vernunft» wird dem neukantianischen Zugriff radikal entzogen. Ihre Absicht, heisst es, bleibe «grundsätzlich verkannt, wenn dieses Werk als 'Theorie der Erfahrung' oder gar als Theorie der positiven Wissenschaften ausgelegt wird». Mit «Erkenntnistheorie» habe Kants Werk nichts zu schaffen, allenfalls könne von einer Theorie der *ontologischen* Erkenntnis die Rede sein[14]. Da aber die Seinsverfassung der Natur – ein Gegenstand ontologischer Erkenntnis – «in die Grundbegriffe und Grundsätze der betreffenden Wissenschaft von der Natur eingezeichnet» ist, gibt die «mathematische Naturwissenschaft» (dieser Cohensche Ausdruck fällt) doch eine «Anzeige» auf den Zusammenhang von Erfahrung und ontologischer Erkenntnis. «Darin erschöpft sich aber», schärft Heidegger ein, «ihre Funktion für die Grundlegung der Metaphysik»[15]. Die rhetorische Polemik dieser Bemerkung wird durch die Beobachtung ersichtlich, dass sicher und gerade auch Cohen nicht in der «mathematischen Naturwissenschaft» bzw. ihrer «Anzeige» eine «Lösung des Problems» (der Realität bzw. der Geltung von Erkenntnis) beansprucht. Schliesslich betont Heidegger, dass «für die Problematik der Möglichkeit der ursprünglichen ontologischen Wahrheit», mit Kant zu reden: der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori, «nichts vorausgesetzt werden» kann, «am wenigsten das 'Faktum' der Wahrheit der positiven Wissenschaften»[16]. – Diese 'Zitate' sind als Reste einer verdrängten

Tradition zu bewerten, die die «Zuflucht» bei Kant als «Fürsprecher» der Seinsfrage[17] decken. Es lohnt sich, dem Sinn des Faktischen in der philosophischen Frage nachzugehen.

2. Das Faktum der mathematischen Naturwissenschaft und die Faktizität des Daseins

Wenn die *Voraussetzung* des Faktums zunächst an Cohenschen Texten verfolgt werden soll, so schliesst das eine Vorstellung der «transzendentalen Methode» ein, deren erstes 'Stück' mit jener Voraussetzung umschrieben ist. An die transzendentale Methode knüpft sich das Vorhaben, eine vernunftkritische Theorie der wissenschaftlichen Erkenntnis zu entwickeln. Diese Theorie zielt darauf ab – und das kennzeichnet zugleich das zweite 'Stück' der Methode –, «die Bedingungen der Gewissheit» zu fixieren und zu rechtfertigen, «auf denen die *Erkenntnis als Wissenschaft* beruht»[18]. Vorgängig der Untersuchung der Bedingungen ihrer Gewissheit bzw. Geltung ist wissenschaftliche Erkenntnis als Faktum anerkannt[19]. Welchen Sinn hat diese Voraussetzung? Der kritische Philosoph, heisst das, tritt nicht in Konkurrenz mit dem Naturwissenschaftler bei der Erforschung der Natur; er baut auch nicht auf Sinnesdaten oder Empfindungen als dem angeblich 'rein' Gegebenen auf. «Das erkennende Bewusstsein hat nur in der *Tatsache der wissenschaftlichen Erkenntnis* diejenige Wirklichkeit, auf welche eine philosophische Untersuchung sich beziehen kann, die aus dem Bewusstsein die Gegenstände der *Natur* abzuleiten sich erkühnt»[20]. Mit anderen Worten: Das Faktum ist nicht eine nackte oder krude Tatsache, sondern selbst Erkenntnis, und zwar Erkenntnis nicht als psychisches oder soziales Vorkommnis, sondern als propositional artikulierbare Wahrheit. Cohen geht davon aus, dass wissenschaftliche Erkenntnis ihre Gewissheit hat, dass sie gilt. An *dieser* Wirklichkeit setzt die philosophische Untersuchung an. Das Faktum ist aufschlüsselbar, *intelligibel.* Sonst wäre alle weitere Nachfrage überflüssig und sinnlos. – Wie geht der Transzendentalphilosoph das Faktum an? Er stellt die Frage nach den Bedingungen der Gewissheit oder Geltung wissenschaftlicher Erkenntnis bzw. nach ihrem 'Rechtsgrund'. Ein unbeliebiges Beispiel: die Frage nach den Bedingungen des *Realitätsbezuges* der Erkenntnis. Wer den Realitätsbe-

zug nicht in unmittelbaren Gegebenheiten, wie Empfindungen, sicherstellen kann, muss ihn anderweitig begründen, wenn er ihn überhaupt begründen kann. Cohen begreift Realität als eine kategoriale Bestimmung, als ein «Denkmittel». Es löst das Desiderat ein, «dass ich ein Element selbst an und für sich setzen darf»[21]. Das Problem der Realität betrifft die Rechtfertigung der Setzung des *Etwas überhaupt.* Diese Setzung bedeutet: «Der Beginn ist gerechtfertigt, der Ursprung ist bezeichnet, die Sache fängt nicht von ungefähr an»[22]. Man sieht, es handelt sich nicht um wissenschaftliche Probleme, es geht um philosophische Erkenntnis der als Faktum vorausgesetzten wissenschaftlichen Erkenntnis. So selbständig die philosophische Kennzeichnung und Prüfung der Grundlagen der mathematischen Naturwissenschaft ist, so verbunden ist sie auch wieder mit dieser ihrer «Erfahrungsbasis». Sie kann sich nicht «von den Tatsachen der Forschung» emanzipieren, «ohne unmündig und stammelnd zu werden»[23]. Für Cohen besteht hier ein wechselseitiges Geben und Nehmen. Naturwissenschaftler wie Newton (Galilei, Faraday, Heinrich Hertz) arbeiten mit bestimmten Grundbegriffen: Masse, Kraft, Raum, Zeit usw. Sie sind sich dabei der Mitwirkung eines «spekulativen Elementes» bewusst[24], sei es, dass sie es in die Theorie einarbeiten, sei es, dass sie es ausschalten. Der Philosoph kann es nicht bei der «geschichtlichen Feststellung» des Vorkommens dieser Begriffe bewenden lassen[25], obwohl er sich prima facie an eine philosophisch transparent gemachte Wissenschaftsgeschichte halten wird. Einer metaphysischen Deduktion der kategorialen Grundlagen unserer Erkenntnis steht Cohen skeptisch gegenüber, aber «das Vertrauen in den Geltungswert der Wissenschaft» impliziert für ihn die Annahme apriorischer Bewusstseinselemente, «in welchen die Wissenschaft ihren Anfang genommen und in deren Ausbau sie ihre Geschichte weiterführt»[26]. Die philosophische Untersuchung ist nun allerdings mit der Feststellung und systematischen Ordnung solcher Elemente a priori noch nicht am Ziel; es bedarf des transzendentalmethodischen «Ausweises», dass diese Elemente «hinreichend und notwendig sind, das Faktum der Wissenschaft zu begründen und zu festigen»[27].

Es ist nicht das Geschäft einer analytischen Wissenschaftstheorie, das hier betrieben wird. Die «Beglaubigung» des Apriori der Wissenschaften, die Cohen in seiner «Logik der reinen Erkenntnis» zum Ausweis der reinen Grundlagen als Grundlegungen in und aus Denken weiterführt,

zielt auf die Begründung eines *kritischen Idealismus*. So wie der positive und der negative Teil von Kants Vernunftkritik miteinander verschränkt sind, so erhält auch die idealistische Position ihre Konturen in der Kritik des Materialismus und Empirismus einerseits, einer religiösen Metaphysik anderseits. Die Faktizität des in den Wissenschaften präsenten Wissens bildet den Widerschein des Tatsächlichen in einer Erkenntnislehre, die nur noch Erzeugungslogik sein will; die Vorfindlichkeit dieses Wissens fungiert gewissermassen als 'empirischer' Vorhalt. Cohens Logik hat das Denken als erzeugendes und in diesem Sinne «ursprüngliches» zum Thema – Denken, wie es exemplarisch in der mathematischen Naturwissenschaft wirksam ist. Für die reine Mathematik und die reine Naturwissenschaft heisst das, dass ihre «Axiome» bzw. «Prinzipien» als logische Gebilde oder Erzeugungen grundlegenden Denkens ausgewiesen werden sollen. Anstelle einer Wissenschaftstheorie erarbeitet Cohen in Wahrheit die prinzipientheoretische These, dass alle Seinsbestimmungen Erzeugnisse des reinen Denkens sind. Er betreibt so eine De-Ontologisierung des philosophischen Wissens- und Wissenschaftsbegriffs. Die Zielformel heisst: «Idealismus der Logik»[28].

Auch *Heidegger* setzt die philosophische Frage bei einem Faktum an. Dieses Faktum ist gewiss nicht die theoretische Erkenntnis der Wissenschaft, aber gleichwohl ein «verständliches» Faktum, ein in seiner Verstehensnatur intelligibles, d.h. für die philosophische Frage offenes Faktum. Die zunächst als «Logik», dann als «Ontologie» angekündigte Vorlesung des Sommersemesters 1923 wird in der ersten Stunde von Heidegger unter ihren eigentlichen Titel gerückt: «Hermeneutik der Faktizität». *Hermeneutik* also anstelle von Erkenntnistheorie. Der Ausdruck «Faktizität» soll «den Seinscharakter 'unseres' 'eigenen' *Daseins*» bezeichnen, also den Seinscharakter des Menschen, wie er der philosophischen Frage (etwa: Was ist der Mensch?) *vorliegt*. Zum Faktischen gehört, dass es *jeweilig dieser* Mensch ist, von dem die Frage ausgeht. Faktisches ist weiter durch «Dasein» charakterisiert. Die Faktizität des *menschlichen* Daseins bedeutet aber nicht Vorkommen, das zur Kenntnis zu nehmen wäre; Faktizität als Seinscharakter des Menschen bedeutet vielmehr, dass er, *wie* er ist, *ihm selbst da* ist; dass er – transitiv – sein Sein ist. (In «Sein und Zeit» braucht Heidegger den Ausdruck «Zu-sein».) Und schliesslich gehört zu dergestalt Faktischem, dass es «auf *so* seienden Seinscharakter von ihm selbst her *artikuliert* ist»[29]. In «Sein und Zeit»

wird Faktizität als «die Tatsächlichkeit des Faktums Dasein, als welches jeweilig jedes Dasein ist», definiert[30]. Der Ausdruck «Faktizität» deutet an, dass auch die Feststellung eines «tatsächlichen Vorhandenseins» (etwa: 'mich gibt es') eine dem Seinsvollzug des Daseins erwachsende, also existenziale Seinsbestimmtheit ist, zu der sich Dasein selbst versteht. «Faktizität» meint nicht nur die spezifische Tatsächlichkeit des Menschen im Unterschied zu anderen Fakta; «Faktizität» ist auch ein Begriff, der in der Selbstauslegung als modus des Da*seins* erwächst, ein sog. *Existenzial.* Die *Hermeneutik* der Faktizität hat die Aufgabe, diese dem Dasein eigene Artikulation auszulegen. Sie macht als Auslegung der Faktizität das menschliche Dasein nicht zu ihrem Gegenstand, oder doch nur in dem Sinne, dass sie sich ihm in verstehender Vertiefung der ihm eigenen Artikulation einschreibt. Hermeneutik der Faktizität zielt auf die Ausbildung «einer wurzelhaften Wachheit» im Dasein selbst[31]. Sie setzt an «im Heute, d.h. in der bestimmten durchschnittlichen Verständlichkeit» des *Man*[32]. Die hermeneutische «Analytik des Daseins» (wie Heidegger dann in «Sein und Zeit» sagt) verfährt auf die ungezwungenste und d.h. für die Selbstartikulation des Daseins offenste Art, wenn sie es in dem zeigt, «wie es *zunächst und zumeist* ist, in seiner durchschnittlichen *Alltäglichkeit*»[33]. Immer 'leben' wir schon seinsverstehend, wenn auch im Alltag eben in «durchschnittlichem Seinsverständnis»[34]. Es gehört zur Seinsverfassung des faktischen Daseins, dass es sich «in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein» versteht, und zwar eben so, dass dieses Seinsverständnis (diese 'Erkenntnis' von sich selbst) sein Sein bestimmt, gewissermassen gelebt wird. Es *ist* ontologisch. Heidegger unterscheidet diese 'gelebte' Ontologie von der expliziten philosophischen Theorie als «vorontologisches» Seinsverständnis[35]. In der Vorlesung von 1923 wird dieses vorontologische Seinsverständnis als «philosophisches Wachsein» angesprochen, das den «Grundgehalt» einer «Selbstverständigung der Philosophie» birgt. «Philosophie ist die im faktischen Leben selbst seiende Weise des Erkennens»; ohne Differenzierung zwischen existenziellem und existenzialem Erkennen fährt Heidegger fort: «... Weise des Erkennens, in der faktisches Dasein sich rücksichtslos zu sich selbst zurückreisst und unnachsichtlich auf sich selbst stellt»[36].

Wissenschaften sind spezifische Ausprägungen des Seinsverständnisses. Gemäss seinem Grundansatz begreift sie Heidegger als «Verhaltungen

des Menschen», allerdings nicht als *primäre* menschliche Seinsweisen[37]. Es sind Seinsweisen, in denen sich der Mensch sei es zu sich selbst sei es zu Seiendem von nicht daseinsmässigem Charakter verhält[38] – auf dem Grunde eines ursprünglichen In-der-Welt-seins, das zuerst in seiner Struktur durchsichtig gemacht werden muss, bevor das wissenschaftliche Seinsverständnis geklärt werden kann. Nicht beim Faktum der Wissenschaften[39], sondern beim Faktum des seinsverstehenden Daseins setzt also philosophisches Fragen an. Worin ist dieser «Vorrang» des Daseins begründet?

Diese Frage nehme ich erst im 3. Teil auf. Jetzt verfolge ich noch, wie vorher für Cohens Ansatz, die Zielbestimmung der hermeneutischen Analytik des Daseins. Ihr Ausgangspunkt ist, wie gezeigt, die eigentümliche Faktizität des thematischen Daseins. Sie wird von vornherein als eine Seins*bestimmtheit* des Daseins in Anspruch genommen, also wie das Faktum der Wissenschaft als intelligibel begriffen, im Unterschied zu diesem aber als eine *verstehende und reflexive Erkenntnisweise.* Dennoch hat auch dieser Anfang einen Mangel: Die Faktizität ist das, was sie ist, noch nicht explizit. Denn «die verwickelte Struktur dieser Seinsbestimmtheit ist selbst als *Problem* nur erst fassbar im Lichte der schon herausgearbeiteten existenzialen Grundverfassungen des Daseins»[40]. Hier stellt sich also eine Aufgabe. Faktizität ist ein *Problem,* muss aber bereits als solches eigens erfasst werden. Vorwegnehmend sei bemerkt, dass der Problembegriff im Neukantianismus der Explikation der transzendentalen Methode dient, indem deren erster Schritt die Verwandlung des vorausgesetzten Faktums in ein Problem impliziert[41]. Die Faktizität des Daseins erweist sich, etwas formelhaft formuliert, als geworfener Entwurf, dem die Struktur des Schon-seins-in, nämlich in der Welt, und zeitlich gesehen der Gewesenheit zukommt. Deutlicher wird der Problemcharakter der Faktizität bei der Analyse des ursprünglichen Schuldigseins. Als geworfenes, also in seinem *Dass,* ist Dasein «der Grund seines Seinkönnens». Es ist, heisst das, seines Grundes nie mächtig. Es verfügt nicht über seinen Grund, es ist nicht *durch* es selbst, «sondern *an* es selbst *entlassen* aus dem Grunde, um *als dieser* zu sein». Zum Sein des Daseins gehört dieses Nicht, «Nichtigkeit seiner selbst»[42]. Das Problem der Faktizität des Daseins findet also keine Lösung, es bleibt bei der 'Aufgabe' – beim «dass ich bin» und in diesem Dass als mein Grund «zu sein habe». So wie sich mit der erkenntnistheoretischen

Einsicht, dass der Gegenstand der Erkenntnis unendliche Aufgabe ist, für die kritische Vernunft das Labyrinth der Unendlichkeit auftut, so gerät die Hermeneutik des faktischen Daseins vor dessen «Nichtheit»: es ist *nicht* causa sui. Lässt sich diesem «nicht» ein existenzialer Sinn abgewinnen? Heidegger versucht es mit dem «ursprünglichen Schuldigsein», erklärt aber zugleich den «ontologischen Sinn» des «nicht» dieser existenzialen Nichtigkeit für dunkel. Das Problem der Faktizität lässt das auslegende Verstehen an seine Grenze gelangen. Das faktische Sein des Daseins *bleibt* seine, des Verstehens, Voraussetzung. Aber Heidegger lässt es nicht dabei bewenden. Das bedeutet zunächst Abwehr eines Existenzialismus. Und positiv? Dass der «ontologische Ursprung der Nichtheit zum Problem gemacht» bzw. «nach den Bedingungen gesucht» wird, «auf deren Grund das Problem des Nicht und seiner Nichtheit und deren Möglichkeit sich stellen lässt».

Aber wer tut das? Wer unternimmt die nun fällige «thematische Klärung des Sinnes von Sein überhaupt»[43]? Der Fragesteller ist nicht mehr der sich entschlossen ins Dasein stellende Philosoph; die «eigentliche» Seinsfrage bricht nicht in der Hermeneutik des Daseins und schon gar nicht des durchschnittlichen Daseins, des Man, auf – sie bricht viel eher in dessen Seinsverständnis hinein.

3. Ursprung: der Kreuzweg des Nichts

Bisher wurde die transzendentale Methode philosophischer Erkenntnis insbesondere nach der Seite ihrer anfänglichen Bezugnahme auf ein Faktum beschrieben. Es war dabei von der erkenntniskritischen Fassung der Methode bei Cohen, dann von der hermeneutisch-existenzialanalytischen Fassung bei Heidegger die Rede. Weder Cohen noch Heidegger bleiben allerdings bei der methodischen Analyse des Faktums stehen. Es sind verschiedenartige Motive (der Anstoss am «Gegebenen», d.h. am arationalen, materiellen Faktor in der Erkenntnis bei Cohen, die Erfahrung der Nichtigkeit des seinsverstehenden Daseins bei Heidegger) bzw. diesen zugeordnet unterschiedliche Zielsetzungen (der logische Idealismus für Cohen, die Frage nach dem Sinn von Sein für Heidegger), die darüber hinaus treiben, besser gesagt: in die Methode hineinführen, sie nämlich selbst zum Thema werden lassen.

Bemerklich sollte auch die enorme Spannung geworden sein, in der Cohens Reflexion schliesslich zwischen Faktum und logischem Idealismus schwebt. Die schöne Verschränkung von wissenschaftlichem und philosophischem Denken droht sich aufzulösen. Das seinsverlassene Denken tröstet sich in der konnotationsreichen Floskel des «Idealismus der Logik». So scheint es. Sehen wir genauer zu, erweist sich die Spannung dort als angeeignet bzw. ausgetragen, wo der Begründung der transzendentalen Methode nachgedacht wird. Was ist der Ursprung jener Intelligibilität des Faktums?

Das Faktum der wissenschaftlichen Erkenntnis wird vorausgesetzt. Das beinhaltet ein Doppeltes: es gibt wissenschaftliche Erkenntnis, und: dass es wissenschaftliche Erkenntnis gibt, wird vorausgesetzt. *Wie* es wissenschaftliche Erkenntnis gibt (als Geltung von in Prinzipien fundierten theoretischen Sätzen), wird in der philosophischen Begründungsarbeit geklärt. Nicht wird dabei aber schon geklärt, was es heisst und was es legitimiert, die *Voraussetzung* zu machen, dass es wissenschaftliche Erkenntnis gibt. Das Motiv zu dieser Klärung liegt nicht im Zweifel, ob es überhaupt wissenschaftliche Erkenntnis gibt. Dieser Zweifel besteht vielmehr bezüglich philosophischer Erkenntnis als Erkenntnis von der (wissenschaftlichen) Erkenntnis. Auch für Kant war das die Frage, ob es *metaphysische* Erkenntnis gebe und wie es sie gebe. Cohens Antwort: als Grund, als Grundlegung, als Voraussetzung. Das Faktum der Wissenschaft ist damit intelligibel, dass es als Voraussetzung gedacht wird. Dabei handelt es sich nicht mehr um eine faktische, will sagen: zufällige Voraussetzung, sondern um die unumgängliche Voraussetzung. Wo Cohen in seiner Kant-Interpretation den obersten Grundsatz der synthetischen Urteile a priori, von ihm als «oberster Grundsatz der Erfahrung» tituliert, reflektiert, stellt sich ihm die Frage: «Was ermöglicht aber den obersten Grundsatz?» Seine Antwort: «Nichts, ausser ihm selbst». Er umkreist diese Antwort wie folgt: «Es gibt keine Instanz über dem obersten Grundsatz: es gibt keine Notwendigkeit über dem Gedanken, dass wir Notwendigkeit anerkennen wollen in demjenigen Gebiete unseres Bewusstseins, welches als Wissenschaft, als mathematische Naturwissenschaft ausgezeichnet ist. Woher sonst sollte Notwendigkeit kommen, wenn nicht aus dieser Festsetzung für solchen ausgezeichneten Inhalt des Bewusstseins, wenn nicht also aus dem Faktum selbst, auf welches unsere Frage gerichtet ist!»[44] Philo-

sophisch befragt klärt sich das «Faktum» dahin, «Festsetzung» oder eben «Voraussetzung» zu sein. Diese Voraussetzung ist eine Voraussetzung des Denkens; «des» Denkens sowohl im Sinne eines genitivus subiectivus wie eines genitivus obiectivus. Denken setzt voraus und Denken wird vorausgesetzt. Die Voraussetzung qualifiziert das Denken zum Ursprung der Erkenntnis. Wie tut sie das? Wie vollzieht sie sich?

Cohen knüpft diesen Vollzug der Voraussetzung geschichtlich an die sokratische Frage an. Sokrates fragte nach dem 'Was ist?'[45]. Von dieser Frage, die auf den Begriff abzielt, kann Rechenschaft verlangt werden: 'Was ist «was ist»?' oder 'Was ist (begriffliches) Denken?' Cohen deutet die platonische Idee als Antwort auf diese Frage oder als Rechenschaft vom Begriff[46]. Diese Antwort lautet: Das 'Was ist?' ist voraussetzende Grundlegung (Hypothesis) oder ursprüngliche Tätigkeit des Denkens. In der Frage wirkt das Prinzip des Ursprungs[47]. Jedoch wird nicht das Fragen als solches berufen, sondern die spezifische Frage 'Was ist?'; mit anderen Worten: es geht um den Ursprung der *Erkenntnis,* allerdings um den Ursprung der Erkenntnis 'im' Denken und ausschliesslich 'im' Denken. Das Fragepronomen Was orientiert auf ein Etwas; Erkenntnis ist immer Erkenntnis von Etwas. Was das Ursprungsprinzip ausdrückt, dass Denken qua voraussetzende Grundlegung Ursprung von Erkenntnis ist, muss am Inhalt, an dem der logischen Bearbeitung als gültige wissenschaftliche Erkenntnis vorgegebenen Inhalt bewährt werden, zuerst am *Etwas* überhaupt. Transzendentallogisch betrachtet meint Etwas den Erkenntnis*inhalt* als solchen. Cohen bezeichnet ihn mit dem mathematischen x, weil dieses Zeichen schon den Zusammenhang von Frage und Etwas konnotiere, «die Frage, woher es komme, worin es entspringe»[48]. Frage und Ursprung hängen aufs engste zusammen. Ein Inhalt ist nicht vorgegeben oder doch nur in der Frage nach seinem Woher. Mit der Frage nach dem Ursprung des Etwas, dem unbestimmten, aber bestimmbaren Inhalt oder dem Substrat jeglicher Bestimmung ist nur der Ursprung selbst thematisch: Denken als Ursprung von etwas; Denken, das seinen Inhalt erzeugt. Die «logische Bedeutung» der Frage besteht darin, «Hebel des Ursprungs» zu sein[49]. Die Tätigkeit des Fragens bildet deshalb auch die «Grundlage des Urteils» als der Manifestation der Erkenntnis. Dass der Anfang mit der Frage gemacht werden muss, gilt natürlich für jedes wissenschaftliche Erkenntnisproblem. Die Frage (dass und wie «Frage» *ist*) interessiert hier allerdings nur insoweit,

als sich an der Fragestruktur das ursprüngliche Denken – Denken, das sich als Prinzip von etwas setzt – in seiner Eigenbewegung explizieren lässt. Als Frage ist die Inhaltserzeugung oder das Urteil nicht schon vollzogen, aber – metaphorisch gesprochen – der Weg dazu beschritten. Dieser Weg (der Ursprung des Etwas als Urteil) ist nur als «Umweg des Nichts» gangbar. Die Frage impliziert die ursprüngliche Operation der *Negativität.*

Wie bildet die Frage den «Ursprung des Etwas»? Die ursprüngliche Tätigkeit des Fragens richtet sich auf «Etwas». Als ursprüngliche kann sie «Etwas» nicht voraussetzen. Sie muss sich von «Etwas» abkehren. Kann der 'Weg' zu «Etwas» nicht von «Etwas» ausgehen, muss er sich vielmehr von «Etwas» *abwenden,* bleibt nur «Nichts». Von «Nichts», das in der Abkehr von «Etwas» zum Ausgang wird, gelangt das ursprünglich fragende Denken zu «Etwas». In der Abwendung von «Etwas», mit dem so zu denkenden «Nichts», erfolgt die Rückwendung auf «Etwas» und darin die ursprüngliche Erzeugung von «Etwas». Dieses wird *a* nihilo, nicht *ex* nihilo gewonnen. Das «Nichts» ist kein Absolutum. «Nicht etwa die Aufrichtung eines Undings, welches den Widerspruch zum Etwas bezeichnen sollte, ist das Nichts»[50]. Die negative Beziehung, die sich in der Abkehr von «Etwas» eröffnet, hat den Charakter einer Privation, nicht des kontradiktorischen Gegensatzes. Um naheliegende Missverständnisse abzuwehren, bezeichnet Cohen das «Nichts» auch als «verstärkte Frage» nach «Etwas». Derart als «relatives Nichts» oder «Ursprungsetwas» verstanden, bleibt jede ontologische Konnotation ausgeschlossen.

Das «Urteil des Ursprungs» artikuliert die erzeugende Funktion der Beziehung auf «Nichts», indem es sie als Urteil fasst: Mit dem Urteil wird ein Bestimmbares erzeugt. Diese Erzeugung vollzieht sich als «Sonderung von dem Operationsbegriffe des Nichts»[51]. Das verschrieene «unendliche Urteil» bringt genau diese Negativität im Ursprung zum Ausdruck. Nicht im Sinne einer spezifischen Urteilsart oder -form; das unendliche Urteil exponiert vielmehr *das* Urteil als Ursprungsurteil.

Der damit angesprochene Zusammenhang von Frage und unendlichem Urteil lässt sich durch Beizug einer Vergleichsstelle in Hermann Lotzes «Logik» weiter klären. Der Fragesatz drückt für Lotze den Urteilsinhalt ohne bejahende oder verneinende Beurteilung seiner Gültigkeit aus. Die Frage lässt es offen, ob die Verbindung von Subjekt und

Prädikat eine gültige (wahre) ist oder nicht[52]. Diese Offenheit der Frage interpretiert Cohen als ursprüngliche Produktivität des Denkens, die *als* «unendliches Urteil» das volle, eigentliche Urteil, in dem ein Urteilsinhalt bejaht oder verneint wird, erstehen lässt. Für Lotze seinerseits würde die dritte Urteilsqualität «schicklicher» als *Fragesatz* bezeichnet; das sog. «unendliche Urteil» gilt ihm als «ein widersinniges Erzeugnis des Schulwitzes», weil das Nicht-P (z.B. «Nicht-Mensch») weder Begriff noch auch nur fassbare Vorstellung ist, die als Prädikat fungieren könnte, vielmehr «alles bedeutet» (im Beispiel: «Nicht-Mensch» nicht nur «Tier oder Engel, sondern auch Dreieck, Wehmut und Schwefelsäure» bedeutet)[53]. Für Cohen besteht der Sinn des «unendlichen Urteils» darin, die negative Beziehung der ursprünglichen Denktätigkeit als Prinzip erkennenden, d.h. setzenden und bestimmenden Denkens zu fixieren. Primär wird nicht ein Bestimmtes gesetzt oder Bestimmtheit im Widerspruch anfänglicher Setzung gewonnen, sondern primär wird in der Negativität die Dimension des Bestimmens geöffnet. Das geschieht als Erzeugung des Bestimmbaren oder blossen Etwas, vollführt in der Denkbewegung der Abkehr von «Etwas» zu «Nichts». Denken hat wohl immer einen gedanklichen Inhalt; genau diese Inhaltsbezogenheit des Denkens, dass es Denken von Etwas ist, wird in der ursprünglichen Denktätigkeit gesetzt. Die Frage «Woher kommt, worin entspringt das Etwas?»[54] repräsentiert diese ursprüngliche Denktätigkeit. In ihr bildet «das Nichts ... den wahren Übergang»[55]. Das Erzeugen des ursprünglichen Denkens, das in der Abkehr setzt, vollzieht sich als dieser Übergang.

Was ist also der Ursprung der Intelligibilität des Faktums? Wir dürfen jetzt zuspitzend sagen: die ursprüngliche Denktätigkeit der Frage, mit der das Faktum ('es gibt etwas') in das Problem verwandelt wird ('gibt es etwas?' und 'warum gibt es etwas?' usw.).

Heideggers Freiburger Antrittsvorlesung «Was ist Metaphysik?», gehalten am 24. Juli 1929, endet mit der Frage: «Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?» Sie wird als «Grundfrage der Metaphysik» bezeichnet, «die das Nichts selbst erzwingt»[56]. Das ist nicht mehr die Seinsfrage, in der sich 'gelebtes' Seinsverständnis als Frage nach dem Sinn von Sein philosophisch artikuliert. Sie wird erzwungen – bei wenigen und in «seltenen Augenblicken»[57]. Sie geht auf eine Erfahrung zurück, die gewissermassen zwingt, die Erfahrung der Angst. Sie

hat also nicht die Fragestruktur des Verstehens oder des offen lassenden Nachdenkens. Was artikuliert sich dann aber in dieser Erfahrung? «In der hellen Nacht des Nichts der Angst ersteht erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: dass es Seiendes ist – und nicht Nichts»[58]. In der Angsterfahrung vollzieht sich die Genese der «ursprünglichen Offenheit des Seienden», in der Angst erfährt der Betroffene, interpretiert Heidegger, dass es Seiendes gibt. Der Struktur nach entspricht diese Erfahrung ganz der ursprünglichen Denktätigkeit der Frage, wie sie Cohen entfaltet. «In der Angst liegt ein Zurückweichen vor ...», das «seinen Ausgang vom Nichts» nimmt. Das Nichts weist von sich ab. «Die Abweisung von sich ist aber als solche das entgleitenlassende Verweisen auf das versinkende Seiende im Ganzen», Nichtung. Das Seiende entgleitet, das Nichts weist von sich ab – auf das Seiende als solches hin[59]. (Diese Struktur ist im ganzen Heideggerschen Werk im Präfix *«un»* prägend[60].) Auf der Folie dieser strukturellen Gemeinsamkeit in Cohens und Heideggers Ansatz tritt nun aber auch die Differenz deutlich hervor. Heideggers Beschreibung der Nichtserfahrung in der Angst macht keine Tätigkeit namhaft und schon gar nicht eine erzeugende Tätigkeit. Wer nach dem Nichts *fragt,* der verkehrt schon mit seinem Fragen das Befragte in sein Gegenteil, macht es nämlich zu Seiendem. Die sogenannte «Frage nach dem Nichts», die metaphysische Grundfrage, stellt die Fragenden vielmehr in Frage[61]. An die Stelle der Intelligibilität des 'es gibt etwas' tritt die *Offenbarkeit* des Seienden als solchen, die auf der «Offenbarung» des Nichts in der Angst basiert. Heidegger betont, dass das so erfahrene Nichts der *Ursprung* der Verneinung und alles Nicht sei[62]. Die Auffassung, dass die Verneinung nicht «ursprünglich» ist, teilt Heidegger mit Cohen. Aber für diesen gehört die Verneinung zur vollen Bestimmtheit des Urteils als solchen: Denken schliesst, indem es sich als Setzen und Bestimmen vollzieht, zugleich aus, was Setzen und Bestimmen vereiteln würde[63]. Und «Nichts» ist nur ein «Umweg», ein unumgänglicher zwar, aber auch das Äusserste, was in einer *Logik* ursprünglichen Denkens gedacht werden kann. Für Heidegger hingegen löst sich mit der Einsicht, dass das Nichts der Ursprung der Verneinung ist, die «Idee der 'Logik' selbst ... auf im Wirbel eines ursprünglicheren Fragens»[64], das sich vom sokratischen Fragen getrennt hat und als «Befreiung zum verborgen Zwingenden»[65] geriert.

Anmerkungen

[1] Vgl. Christoph von Wolzogen, 'Es gibt'. Heidegger und Natorps «Praktische Philosophie», in: Heidegger und die praktische Philosophie, hg. von A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler, Frankfurt 1988 (stw 694).
[2] UB Marburg, Hs 831 (Natorp-Nachlass).
[3] Martin Heidegger, Gesamtausgabe (GA) Bd. 56/57, 140.
[4] Ebd. 141.
[5] Ebd. 122.
[6] Ebd. 142.
[7] M. Heidegger, Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. Kriegsnotsemester 1919, in: GA Bd. 56/57, 96.
[8] Ebd. 107.
[9] Ebd. 84ff.
[10] Ebd. 83.
[11] Ebd. 84.
[12] Ebd. 87.
[13] Ebd. 81.
[14] M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, 4., erweiterte Aufl., Frankfurt 1973, 16f.
[15] Ebd. 11.
[16] Ebd. 17.
[17] Ebd. XIV.
[18] Hermann Cohen, Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte, 1883. Werke, hg. von H. Holzhey, Bd. 5/I mit einer Einleitung von P. Schulthess, Hildesheim 1984, n. 8.
[19] Vgl. ebd. n. 7.
[20] Ebd. n. 88. – Ebenso unterstreicht Heinrich Rickert, dass Erkenntnistheorie an eine Tatsache anknüpfen muss, aber auch nur mit einem Faktum beginnen kann, «an dem Wahrheit haftet» (Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik, in: Kant-Studien 14, 1909, 193f.).
[21] H. Cohen, Das Prinzip der Infinitesimal-Methode (Anm. 18) n. 33.
[22] H. Cohen, Jubiläumsbetrachtungen, in: Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte, hg. von A. Görland und E. Cassirer, Berlin 1928, Bd. 1, 414.
[23] H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 3. Aufl. 1918. Werke, hg. von H.Holzhey, Bd. 1.1 mit einer Einleitung von G. Edel, Hildesheim 1987, 96.
[24] Ebd. 95.
[25] Ebd. 96.
[26] Ebd. 107.
[27] Ebd. 108.
[28] H. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, 2. Aufl. 1914. Werke, Bd. 6 mit einer Einleitung von H. Holzhey, Hildesheim 1977, 599.
[29] M. Heidegger, Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923. GA Bd. 63, 7 (die Hervorhebung von «artikuliert» von mir).
[30] M. Heidegger, Sein und Zeit. GA Bd. 2, 75.
[31] GA Bd. 63, 16.

[32] Ebd. 17 und 29ff.
[33] Sein und Zeit, GA Bd. 2, 23.
[34] Ebd. 11.
[35] Ebd. 16.
[36] GA Bd. 63, 18.
[37] Sein und Zeit. GA Bd. 2, 16.
[38] Ebd. 17f.
[39] Vgl. M. Heidegger, Vom Wesen des Grundes, in: Wegmarken. GA Bd. 9, 133.
[40] Sein und Zeit, 75.
[41] Vgl. auch Nicolai Hartmann, Systematische Methode (1912), in: Kleine Schriften, Bd. 3, Berlin 1958, 22-60.
[42] M. Heidegger, Sein und Zeit. GA Bd. 2, 377f.
[43] Ebd. 379.
[44] H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung (Anm. 23) 185.
[45] Aristoteles, Metaphysik M 4. 1078 b 23f.
[46] H. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis (Anm. 28) 16.
[47] In seiner Basler Antrittsvorlesung «Das Problem des Ursprungs in der platonischen Philosophie» (München 1921) hat Heinrich Barth 1920 nochmals diesen – ihm aus seiner Marburger Studienzeit wohlvertrauten – Zusammenhang von Frage, Idee und Ursprung bei Platon ausgelegt: Die sokratisch-platonische Frage nach dem Erklärungsgrunde zielt auf die Idee der wissenschaftlichen Erkenntnis ab und findet in der Idee, was die «neuere Philosophie in sinnvoller Weise als Prinzip des *Ursprungs* bezeichnet» hat (S. 10). In Abweichung von Cohen, aber geprägt von Natorp, denkt Barth dabei an die «Idee eines wissenschaftlichen Systemzusammenhanges», die er der Hypothesenbildung logisch überordnet, statt wie Cohen Idee und Hypothesis zu identifizieren. In seiner Deutung der Idee des Guten und ihrer «Transzendenz» im Horizont des Todesproblems lässt Barth die neukantianische Logik der Idee insgesamt hinter sich.
[48] Logik der reinen Erkenntnis (Anm. 28) 83.
[49] Ebd. 83f.
[50] Ebd. 84. – Zu Heideggers Verständnis von «Nichts» und «Etwas» vgl. Anm. 58.
[51] Logik der reinen Erkenntnis (Anm. 28) 93.
[52] Hermann Lotze, Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen (1874, 2. Aufl. 1880). Hg. und eingeleitet von G. Misch, Leipzig 1912, 61.
[53] Ebd. 61f.
[54] H. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis (Anm. 28) 83.
[55] Ebd. 91.
[56] M. Heidegger, Was ist Metaphysik?, in: Wegmarken. GA Bd. 9, 122.
[57] Ebd. 116. Vgl. M. Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). GA Bd. 65, 11ff. u.ö.
[58] Was ist Metaphysik? (Anm. 56) 114. – In seiner Kant-Interpretation macht Heidegger geltend, dass das «Gegenstehenlassen von ...» als Moment des Erkennens ein «Sichhineinhalten in das Nichts» ist, auf dessen Grunde erst «ein nicht-Nichts, d.h. so etwas wie Seiendes begegnen» kann (Kant und das Problem der Metaphysik, 4., erweiterte Aufl., Frankfurt 1973, 69). Das dergestalt begegnende Seiende ist aber nicht der «transzendentale Gegenstand» Kants oder das «Etwas» Cohens (vgl. S. 116); Heidegger verfolgt deren Problem vielmehr mit der *Seins*frage.

[59] Ebd.

[60] Vgl. die existenzial-ontologische Interpretation der Angst in «Sein und Zeit»: «Die alltägliche Art, in der das Dasein die Unheimlichkeit versteht, ist die verfallende, das Un-zuhause 'abblendende' Abkehr», in welcher Abkehr es sich freilich *privativ* erschlossen ist (GA Bd. 2, 251f. und 245). Oder für das Verhältnis von «Wissenschaft und Besinnung», nun jenseits transzendentaler Wissenschaftsphilosophie: «Das in den Wissenschaften jeweils Unumgängliche: die Natur, der Mensch, die Geschichte, die Sprache, ist *als* dieses Unumgängliche für die Wissenschaften und durch sie unzugänglich» (Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 66).

[61] Was ist Metaphysik? (Anm. 56) 121.

[62] Ebd. 116f.

[63] Vgl. H. Holzhey, Cohen und Natorp, Basel/Stuttgart 1986, Bd. 1, 235ff.

[64] Was ist Metaphysik? (Anm. 56) 117.

[65] Beiträge zur Philosophie (Anm. 57) 10.

Erfahrung und Metaphysik: Implikationen oder Gegensätze?

WINFRIED WEIER, Würzburg/Salzburg

Seit dem Aufkommen der neopositivistischen Wissenschaftstheorie sind die Begriffe «Erfahrung» und «Metaphysik» als sich ausschliessende, negierende oder in Frage stellende Gegenbegriffe aufgetreten. In der erkenntniskritischen und wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzung wurde ebenso der Metaphysik ausschliessende Charakter Wissenschaft ermöglichender Erfahrung, also der antimetaphysische Charakter von Erfahrung immer wieder betont, wie auf der anderen Seite die Metaphysik als von solcher Erfahrung unabhängige und daher mögliche oder davon abhängige und daher nicht mögliche Wissenschaft gedeutet wurde. Indem sich über der Kontraposition dieser Fragestellung mehr und mehr die Fronten verhärteten, verlor man zunehmend die Hintergründe dieser Problematik aus dem Auge, insbesondere jene, wo beide Begriffe sich nicht nur gegenseitig herausfordern, sondern auch gegenseitig fordern, ja geradezu voraussetzen.

Auf diese Hintergründe will die nachfolgende Studie zugehen, indem sie die Frage stellt: Gibt es überhaupt reine Erfahrung im Sinne des Positivismus, das heisst, ist eine völlig metaphysikfreie Erfahrung und vor allem ein philosophisches Verständnis von Erfahrung ohne Metaphysik möglich? Sollte sich zeigen lassen, dass dem nicht so ist, so gilt es die Frage zu verfolgen, ob dann nicht einer jeden Erfahrung solche metaphysische Implikationen zu eigen sind, die den Realitätsbezug verstellen oder gar aufheben, oder ob zu sagen sei, dass solche Antizipationen ganz im Gegenteil nicht von der Voraussetzung zu lösen seien, dass sie dem zu Erfahrenden selbst, also dem Objekt, der Sache notwendig zukommen, wenn auch freilich nur in analoger Bedeutung. Lässt sich also das Problemverständnis so weit vorantreiben, so stellt sich die grundsätzliche Frage, ob dann nicht Metaphysik die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt darstelle, ganz im Gegensatz zu der neopositivistischen Annahme, dass beide sich ausschliessen und

daher eine jede auf empirische Verifizierbarkeit bedachte Wissenschaft Metaphysik abweise und abweisen müsse.

I. Transzendentalphilosophie als Grenze des Positivismus[1]

Die Vertreter des neopositivistischen Wissenschaftsverständnisses sind sich darüber einig, dass alle Metaphysik durch den Leerlauf einer Reflexion und Spekulation gekennzeichnet sei, die sich nicht an eindeutige und jederzeit nachprüfbare Erfahrungen halte und so den Boden des Tatsächlichen und Gegebenen verlasse. Damit verbunden ist der Vorwurf, Metaphysik behandle nicht Gegebenes als oder wie Wirklichkeit, während sie das Faktische wenig oder gar nicht beachte. Es könne daher nicht wundernehmen, wenn metaphysische Meinungen über willkürliche Annahmen so sehr auseinandergehen, wie es tatsächlich der Fall ist.

Wie schon Auguste Comte und Ernst Mach forderten daher die Hauptvertreter der sogenannten Wiener Schule, Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Otto Neurath und Hans Reichenbach, man solle endlich auf jede Spekulation und willkürliche Auslegung der Wirklichkeit rigoros Verzicht leisten und sich mit einem Konstatieren der reinen und unmittelbaren Erfahrungsgegebenheiten begnügen. So heisst es in der von der Ernst-Mach-Gesellschaft in Wien 1929 veröffentlichten «Wissenschaftlichen Weltauffassung» des «Wiener Kreises»: «Es gibt nur Erfahrungserkenntnis, die auf dem unmittelbar Gegebenen beruht»[2]. Und Schlick erklärt in seiner Schrift «Positivismus und Realismus»: «Der Sinn jedes Satzes wird *ganz allein* durch Gegebenes bestimmt und schlechterdings durch nichts anderes»[3].

Zum richtigen Verständnis dieser Aussagen ist es freilich entscheidend zu fragen, was denn hier unter «Erfahrung» bzw. «Gegebenem» verstanden wird. Carnap lässt in seiner Schrift «Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft» keinen Zweifel darüber, dass er unter Gegebenem die raum-zeitliche und mit physikalischer Methode konstatierbare Wirklichkeit versteht[4]. Und darin stimmen die Vertreter des Wiener Kreises überein, dass Erfahrung nichts anderes sei als die unmittelbare oder mit technischen Mitteln perfektionierte «Wahrnehmung» solcher Gegebenheiten[5], womit sie freilich jenen

grossen Bereich der Selbsterfahrung ausschliessen, um deren Freilegung sich in besonderer Weise die Phänomenologie und die Existenzphilosophie bemüht[6].

Wichtig scheint dabei, dass die Wiener Philosophen verlangen, solche Erfahrung müsse völlig rein sein, d.h. frei von allen Voraussetzungen gleich welcher Art, von «Denkzutaten» (Schlick), Axiomen und vor allem von metaphysischen Antizipationen. Dabei hält man offenbar eine reine Erfahrung nicht nur für möglich, sondern sucht alle Wissenschaft auf eine solche zurückzuführen und zu begrenzen.

Dieser Positivismus ist – jedenfalls in seiner ursprünglichen orthodoxen Gestalt – überzeugt, dass alles, was uns in der postulierten Form physikalischen Konstatierens raum-zeitlicher Fakten gegeben sei, genau so real und wirklich sei, wie es uns gegeben ist. Deshalb werde hier endlich die Frage nach der Geltung des so Erfassten gegenstandslos. In diesem Sinne schreibt Schlick in «Die Wende der Philosophie»: «Die traditionellen Probleme der Erkenntnistheorie werden abgetan, und die Fragen nach der Geltung und den Grenzen der Erkenntnis fallen fort»[7]. Deshalb meint er, es komme allein darauf an, dass wir in unsere «Sätze» nur die Konstatierungen der in Raum und Zeit bestimmten und bestimmbaren Gegebenheiten aufnehmen, um die reine Wirklichkeit in Händen zu halten[8]. Schlick erklärt daher: «Es gibt nur empirische Erkenntnis»[9], und er betont, ein wissenschaftlicher Satz dürfe nur die reine Erfahrung reiner Gegebenheiten beinhalten[10]. Und in A. E. Blumenbergs und H. Feigls Schrift «Logical Positivism» heisst es: «The propositions of the empirical sciences can be completely translated into a series of propositions containing only terms designating the given ...; the concept of empirical reality is independent of ... metaphysical differences. It is in this sense that science forever remains metaphysically neutral»[11].

Dabei wird allerdings angenommen, dass es eine reine, von jeglichen Voraussetzungen, Antizipationen, Axiomen oder gar metaphysischen Prämissen freie Erfahrung überhaupt gebe und eine solche die Basis aller Wissenschaft darzustellen habe. Entsprechend dieser Forderung erklärt Carnap in seiner Schrift «Überwindung der Metaphysik», alle Sätze, die nicht bei einem blossen Konstatieren reiner Gegebenheiten verbleiben, seien «Scheinsätze»[12]. Und Ludwig Wittgenstein betont in seinem «Tractatus logico-philosophicus», alle Probleme, die nicht reine

Erfahrung betreffen, seien «Scheinprobleme»[13]. Aus diesem Grunde muss der Positivist die Metaphysik, ja eigentlich die ganze Philosophie und Geisteswissenschaft in letzter Konsequenz ablehnen. Wenn die Rückführung eines philosophischen Begriffs auf die Gegebenheiten der Sinneserfahrung nicht möglich ist, soll er bereits als «sinnlos» erscheinen[14]. Und demgemäss erklärt Carnap, «dass die vorgeblichen Sätze dieses Gebiets (sc. der Metaphysik) gänzlich sinnlos sind»[15], wie Neurath jeden «falschen und sinnlosen Satz» als «metaphysischen» ansehen will[16].

Dieses Ergebnis wurde in der zitierten «Wissenschaftlichen Weltauffassung» des «Wiener Kreises» in geradezu programmatische Form gefasst. Grundsätzlich wird erklärt: «Von der wissenschaftlichen Weltauffassung wird die metaphysische Philosophie abgelehnt»[17]. Und es wird betont, dass von solcher Ablehnung «nicht nur die Metaphysik im eigentlichen, klassischen Sinne des Wortes, insbesondere die scholastische Metaphysik», betroffen sei, sondern auch «die Metaphysik der Systeme des deutschen Idealismus» sowie «die versteckte Metaphysik des Kantischen und des modernen Apriorismus»[18]. Die «Vertreter der wissenschaftlichen Weltauffassung» wollen «entschlossen» auf dem «Boden der einfachen menschlichen Erfahrung» stehen, um den «metaphysischen Schutt der Jahrtausende aus dem Wege zu räumen» und «zu einem einheitlichen diesseitigen Weltbild zurückzukehren»[19]. Da es also keinen «Weg zu inhaltlicher Erkenntnis neben dem der Erfahrung» und «kein Reich der Ideen, das über oder jenseits der Erfahrung stände», geben soll[20], wird konsequenterweise der «Materialismus» als «wissenschaftliche Weltauffassung» propagiert[21].

Dabei erhebt sich aber die Frage, ob die Grundannahme des Positivismus, es gebe eine reine, von allen Zutaten des spezifisch menschlichen Vorstellens und Denkens wie von irgendwelchen Antizipationen oder metaphysischen Voraussetzungen freie Erfahrung reiner Gegebenheiten, tatsächlich so selbstverständlich und gesichert ist, wie der Positivist meint und wie sie vielleicht auch auf den ersten Blick zu sein scheint. Weiterhin gilt es zu überdenken, ob diese Grundannahme nicht selbst schon ein Axiom ist und mithin der so nachdrücklich geforderten Voraussetzungslosigkeit allen Erfahrens widerstreitet.

Um auf diese Frage zu antworten, erscheint es als sinnvoll und fruchtbar, im Anschluss an I. Kants Erfahrungsanalyse jene apriori-

schen Momente und Elemente herauszuheben, welche die «Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt»[22] darstellen. Denn eben dadurch kann geprüft werden, ob diese Antizipationen metaphysische Implikationen beinhalten, welche also unabtrennbar einer jeden Erfahrung mitgegeben sind.

1. Transzendentale Ästhetik: Wenn der Positivist von Erfahrung spricht, so denkt er nicht wie etwa E. Husserl an ein introspektives Schauen der Bewusstseinsphänomene, sondern an die äussere Erfahrung, die Sinneswahrnehmung. Richtet man darauf die gestellte Frage, so fällt zunächst auf, dass wir gar nicht die «reine» Sinneswahrnehmung, den physiologischen Sinnesreiz selbst erfahren. Diesen verwandeln wir vielmehr, indem wir ihn erfahren, sogleich und spontan in eine unserer psychischen Eigenart entsprechende Vorstellung. Denn, was wir sehen, sind nicht Ätherwellen oder Reizungen der Sehstäbchen und -zäpfchen im Auge, sondern Farben, Gestalten, Gegenstände. Was wir hören, sind nicht Luftwellen, Bewegungen des Trommelfells oder Erschütterungen der Membran des Ohres, sondern Töne, Klänge, Worte. Was wir schmecken, sind nicht Vorgänge, die durch kleinste Stoffteilchen in den Geschmackspapillen der Zunge ausgelöst werden, sondern eine unüberschaubare Skala von Geruchs- und Geschmacksempfindungen. Und was wir tasten, ist nicht die Wirkung, welche das Druckgefälle auf die Tastkörperchen der Haut ausübt, sondern Widerstand, Weichheit, Härte, bei einem Händedruck Herzlichkeit oder Kühle.

Es wird deutlich, dass schon die einfachsten Sinnesreize immer nur als so oder so empfundene auftreten. Sicherlich ist es möglich, das Empfindungsmoment in den ursprünglichsten Sinneswahrnehmungen um der Reinheit der Erfahrung willen zurückzudrängen und im Sinne des Positivismus auf seinen physischen bzw. physiologischen Bestand zu reduzieren. Es völlig auszuschalten erscheint aber deshalb als unmöglich, weil wir ein Objekt ja nur als vorgestelltes überhaupt erfahren können. Das heisst, wir müssen in jedem Fall einen Gegenstand in unserem Vorstellen aktiv aufbauen, um ihn überhaupt erfahren oder vernehmen zu können. Haben wir doch nie und in keinem Fall den Gegenstand selbst in uns, sondern nur die Vorstellung von ihm. Diese konstituieren wir aber gemäss unserer spezifisch menschlichen Eigenart, uns eine Gegebenheit zu veranschaulichen. Mithin wird es problematisch, ob es ein reines Erfahren reiner Gegebenheit überhaupt gebe.

Dem Gegenstand, den wir in unserem Vorstellen aufbauen, liegt die Anschauung von Raum und Zeit zugrunde. Indem Carnap in «Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft» fordert, dass alle Wissenschaft sich in den physikalischen Formen von Raum und Zeit bewege[23], sieht er zweifellos beide für objektive Gegebenheiten und die Vorstellung von Raum und Zeit für eine reine Erfahrung reiner Gegebenheiten an. Nun gibt es aber ernst zu nehmende Gründe dafür, dass Raum und Zeit nicht, jedenfalls nicht in der Weise, wie wir räumlich und zeitlich vorstellen und vorstellen müssen, um erfahren zu können, der Wirklichkeit selbst zugehören und reine Gegebenheiten sind.

Will ich reine Erfahrung von reiner Gegebenheit haben, so versuche ich mir alles wegzudenken, was nicht aus dem Gegenstand selbst stammt, so z.B. Geruch, Farbe, Weichheit, Härte, Ton usw. Wenn ich das tue, so finde ich: ich kann mir alles wegdenken, nur nicht die räumliche Ausdehnung. Wenn ich mir auch diese wegdenke, so habe ich keine Vorstellung und mithin auch keine Erfahrung eines Dinges mehr. Die räumliche Ausdehnung ist also ein allgemeiner und notwendiger Bestandteil jeder Erfahrung. Nun ist aber die reine Gegebenheit, die reine Faktizität, von der der Positivist ausgehen will, gerade nicht allgemein, sondern jeweilig und individuell und weiterhin nicht notwendig, sondern tatsächlich und zufällig. Also, so müsste man schliessen, kann der Raum nicht in der Weise, wie wir ihn vorstellen, nämlich in allgemeiner und notwendiger Form, der Wirklichkeit selbst zugehören. Wenn ich aber Wirkliches nur als räumliches erfahren kann, so habe ich mithin keine reine Erfahrung von ihm selbst, ist es mir nicht selbst rein und als solches gegeben, sondern nur in der Form meiner räumlichen Vorstellung von ihm. Wenn also Schlick schreibt: «Der Sinn jedes Satzes wird ganz allein durch Gegebenes bestimmt und schlechterdings durch nichts anderes»[24], so gibt er sich ohne Zweifel einer Täuschung hin, da Erfahrung auch bestimmt ist durch die Art und Weise, in der ich mir eine Gegebenheit erfahrbar mache.

Was vom Raum zu sagen ist, gilt auch von der Zeit. Suchen wir von verschiedenen Erfahrungen all das wegzudenken, was die Art unseres Erfahrens betrifft, so können wir doch nicht auch die Zeit wegdenken. Denken wir auch diese weg, so haben wir gar keine Erfahrung mehr. Ist also die Anschauungsform der Zeit allgemein und notwendig – jedenfalls für uns –, die reine Gegebenheit aber jeweilig und zufällig, so kann

die Zeit nicht in der Weise, in der wir sie erfahren, der Gegebenheit selbst zugehören. Was wir mit unseren Uhren messen, ist nicht Zeit, sondern Bewegung, die wir uns auf unsere Weise zeitlich veranschaulichen. Wiederum wird die positivistische Forderung reiner Erfahrung reiner Gegebenheit fragwürdig.

Kant gebührt das Verdienst, in der «Transzendentalen Ästhetik» seiner «Kritik der reinen Vernunft» diese Problematik herausgestellt zu haben, die das positivistische Grundaxiom widerlegt. Doch ergibt sich aus diesem Nachweis nicht schon die Kantische These, dass Raum und Zeit rein subjektive Anschauungsformen seien, sondern nur, dass sie nicht der Wirklichkeit *genauso* zugehören wie der Erfahrung von Wirklichkeit. Die Dinge, wenngleich sie nicht genauso räumlich und zeitlich sind, wie wir sie erfahren und erfahren müssen, können dennoch in diesen Formen aufgefasst und vernommen werden. Aber die positivistische Grundthese, dass es reine, von jeder transempirischen Zutat freie Erfahrung gebe, erweist sich als illusorisch.

2. Transzendentale Logik: Wie schon die Zeitvorstellung überhaupt, so betreffen freilich auch die verschiedenen Formen, in denen die Zeiterfahrung auftritt, die spezifisch menschliche Art, Wirklichkeit erfahrbar werden zu lassen. Mit jeder Erfahrung geht die Vorstellung Hand in Hand, dass eine Gegebenheit zu einem, zu mehreren oder zu allen Zeitpunkten auftritt. Dabei muss man sich vergegenwärtigen, dass das Auftreten zu verschiedenen Zeitpunkten ein Ordnungsschema ist, das wir an die Wirklichkeit heranhalten, um sie uns erfahrbar zu machen. Da dieses Schema allgemein und fix ist, die Gegebenheiten aber jeweilig-individuell und fluktuierend sind, kann es nicht in der Weise den Gegebenheiten selbst zugehören, in der wir es uns vorstellen. Wenn gleichwohl dieses Schema mit jeder Erfahrung mitgeht, um diese uns zu veranschaulichen, so ist es doch nicht den Dingen selbst zuzurechnen, und daher erweist sich das positivistische Postulat reiner Erfahrung reiner Gegebenheit als undurchführbar.

Jede Erfahrung betrifft einen bestimmten Gegenstand oder eine bestimmte Gegebenheit an ihm. Eine noch so punktuelle und augenblickshafte Gegebenheit müssen wir aber als eine bestimmte Zeitspanne überdauernd und erfüllend vorstellen, um sie überhaupt als solche vernehmen zu können. Wir tragen also an sie das Schema der Zeiterfüllung und des zeitlichen Beharrens heran, um sie uns als ein Etwas, eine

Realität erfahrbar zu machen. Dieses Schema behandeln wir als ein allgemeines und notwendiges, indem wir es allen Erfahrungen zugrundelegen. Gleichwohl sind aber rein empirische Gegebenheiten nicht allgemein, sondern jeweilig-faktisch und nicht notwendig, sondern tatsächlich. Mithin kann auch dieses Schema nicht in der Weise wirklich sein, wie wir es uns vorstellen, um Realität erfahrbar werden zu lassen.

Dies wird noch deutlicher dadurch, dass wir auch die leere und unerfüllte Zeit so behandeln, als ob sich darin ein Etwas zeige. Sagen wir beispielsweise: «Dieser Tisch ist nicht rund», so tragen wir den Aspekt der Rundheit an ihn heran, finden diesen nicht in zeitlicher und räumlicher Erfüllung und urteilen nun so, wie wenn es dem Tisch selbst zukäme, nicht rund zu sein. Dabei hat der Tisch in Wahrheit irgendeine Befindlichkeit und gar keinen Bezug zur Rundheit. Es wird deutlich, wie wir ein Schema an den Gegenstand herantragen, das diesem selbst gar nicht zukommt, um ihn darin und danach zu erfahren und das Nichterfahrene wie ein Etwas zu behandeln, das wir nun negieren. Und so ist es bei allen negativen Aussagen, denen das Vorstellungsschema einer nicht erfüllten Zeit oder eines unausgefüllten Raumes zugrunde liegt. Solche negativen Erfahrungen können also nicht im positivistischen Sinne reine Erfahrung reiner Gegebenheit sein, sondern stellen die Anwendung von Schemata dar, mit denen wir Wirklichkeit deuten. Dabei wird das Nichtvorhandene wie ein Etwas, wie eine Gegebenheit behandelt, obgleich doch gerade nichts gegeben ist.

Diese Überlegungen, die Kant als «Schematismus der reinen Verstandesbegriffe»[25] dargestellt hat, lassen sich durch weitere Betrachtungen ergänzen. Wir sind stets geneigt, die räumlich und zeitlich auseinanderliegenden Gegebenheiten zu Einheiten zusammenzufassen, um dabei Gestalten aufzubauen, die in die zerstreuten Gegebenheiten Übersichtlichkeit bringen, diesen selbst jedoch nicht zugehören. So sind wir beispielsweise geneigt, vier räumliche Stellen, die nicht nebeneinander, sondern übereinander liegen, zu einem Viereck, einem Kreuz oder auch einem Zickzack zusammenzubauen. Ebenso werden zeitlich voneinander getrennte, einander folgende Töne zu einem Ganzen, einer Sukzessiv-Gestalt, einer Melodie zusammengefasst. Von solchen Gestalteinheiten gilt zu Recht der Satz, dass das Ganze mehr sei als die Summe der Teile, das heisst, dass solche Gestalteinheiten mehr sind als die ihnen zugrunde liegenden Gegebenheiten. Dieses Mehr kommt aber nicht aus

den Gegebenheiten selbst, sondern aus unserer Eigenart, zu erfahren und Gestalten in empirische Fakten hineinzuschauen. Denn da auf dieselben Erfahrungsobjekte verschiedene Gestalten in Anwendung gebracht werden können, sind diese nicht von den Objekten selbst, sondern von uns bestimmt, und ihre Auswahl ist ebenso spontan wie willkürlich. Solche Gestalten verschiedenster und der Eigenart des erfahrenden Subjekts entsprechender Art gehen in jede Erfahrung ein und machen sie überhaupt erst möglich.

Während solche räumlichen und zeitlichen Schemata in jede Erfahrung selbst eingehen, gibt es eine Reihe von Antizipationen, welche mit jeder Erfahrung einhergehen und sie allererst ermöglichen. So nimmt jede Erfahrung vorweg, dass eine Gegebenheit in sich bestehe und ein Bestimmtes darstelle, das nicht zugleich und in derselben Hinsicht auch ein anderes, Entgegengesetztes, die jeweilige Befindlichkeit des Erfahrenen Ausschliessendes sein könne. Das heisst, jede Erfahrung antizipiert eine, wenn auch noch so rudimentäre einheitliche Bestimmtheit des Gegebenen. Diese Antizipation ist selbst nicht erfahrbar, weil sie jeder Erfahrung vorausgeht, um sie allererst zu ermöglichen. Wir können zwar einen Gegenstand als mehr oder weniger einheitlich erfahren, aber die Einheit selbst erfahren wir nicht, sondern setzen wir voraus. Nun stellen alle Zahlen wie auch die Kategorien der Vielheit und Allheit ein Mehrfaches der präsupponierten Einheit dar. Deshalb müssen wir in allen Zahlen wie in den Kategorien der Vielheit und Allheit Antizipationen der Erfahrung sehen, die Erfahrung ermöglichen und doch nicht selbst erfahrbar sind. Hier zeigt sich nun auch, dass die Antizipation der Einheit schon dem Schema des Auftretens zu einem, mehreren oder allen Zeitpunkten zugrunde liegt, dieses allererst ermöglicht und von da her in die Zeitanschauung überhaupt einwirkt, wie sie auch das Ganzheits- und Raumschema in entscheidender Hinsicht mitbestimmt.

Weiter muss ich, um ein Etwas als ein Bestimmtes und Eindeutiges erfahren zu können, es von anderen Gegebenheiten absetzen und unterscheiden. Anderenfalls kann ich es nicht als ein Bestimmtes und daher überhaupt nicht erfahren. Um es aber von anderen Befindlichkeiten abheben und unterscheiden zu können, muss ich ein Vorwissen um das haben, was überhaupt Verschiedenheit sei. Und dazu muss ich antizipieren, was Gleichheit sei, da ich sonst nicht verstehe, was das Nicht-Gleiche, eben Verschiedene sei. Ich kann nun zwei Gegenstände

als mehr oder weniger gleich, mehr oder weniger verschieden erfahren. Was aber Verschiedenheit und Gleichheit selbst seien, kann ich nicht erfahren, sondern nehme ich jeder Erfahrung von Gleichem und Verschiedenem vorweg[26]. Ohne die Antizipation, dass Gegebenheiten verschieden und aufgrund ihrer Verschiedenheit voneinander abgehoben seien, würde mir kein Objekt gegenständlich und könnte mir überhaupt nichts gegeben und erfahrbar sein. Deshalb meint Kant, dass die Kategorie der Limitation wie die der Einheit nicht den Dingen selbst zukomme, sondern von uns an sie herangetragen werde, damit wir sie erfahren können.

Hand in Hand mit der Antizipation der Gleichheit und Verschiedenheit geht die Vorwegnahme, dass Gegebenheiten zueinander in Beziehung stehen können. Wir können zwar verschiedene Erfahrungsobjekte, nicht aber auch die zwischen ihnen bestehenden Beziehungen als sie selbst und als solche konstatieren. Um aber funktionale Zusammenhänge zu erfahren, müssen wir Relationen erfassen. Mithin können wir die unter den Gegebenheiten obwaltenden Relationen nur dann vernehmen, wenn wir antizipieren, was überhaupt Relation sei. Diese Präsupposition geht jeder Erfahrung von Beziehungen voraus und ermöglicht sie erst.

Weiter nehmen wir in einer jeden Erfahrung vorweg, dass sie durch irgendetwas von ihr Unabhängiges und ausserhalb ihrer selbst Liegendes begründet sei. Eine völlig grundlose Erfahrung wäre überhaupt keine Erfahrung. Darüber hinaus antizipieren wir, dass auch das erfahrene Objekt in irgendeiner ursprünglichen Befindlichkeit seinen Grund habe oder doch zum wenigsten durch irgendetwas verursacht sei. Ja, wir erfahren ein Etwas erst als ein Bestimmtes, indem wir es von seinen Ursachen her verstehen, und erst dadurch tritt es als ein Eindeutiges auf. Wenn Carnap und Schlick eine Erfahrungswissenschaft fordern, die nur nach dem «Wie», nicht dem «Warum» der Gegebenheit fragt, so setzen sie voraus, dass es eine von der Warumfrage völlig abgelöste Wiefrage überhaupt gebe. In Wahrheit konspiriert jedoch die Wiefrage stets mit der Warumfrage, weil ich das Wie einer Gegebenheit erst dann eindeutig konstatieren kann, wenn ich eine, wenn auch noch so ansatzhafte Vorstellung von ihrer Herkunft besitze. So geht die Vorwegnahme des Grundes bzw. der Kausalität allen Erfahrungen voraus. Ich kann den Grund einer Gegebenheit zwar erfahren, aber das, was Grund, was

Ursache überhaupt seien, diese Antizipation erfahre ich nicht. Vielmehr befähigt eine solche Vorwegnahme mich erst, die Ursache oder den Grund einer Gegebenheit zu erfassen und so diese als eine bestimmte und eindeutige zu erfahren.

Carnap fordert in seiner Schrift «Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft», dass alle Wissenschaft auf die Form physikalischen Konstatierens zurückgeführt werde. Physikalisches Konstatieren geht aber darauf aus, notwendige Gesetzmässigkeiten zu finden, die den Schluss erlauben, dass eine Gegebenheit unter bestimmten Voraussetzungen wiederkehren wird. Nun sind aber notwendige Beziehungen wie schon die Relation überhaupt nie als sie selbst und als solche konstatierbar. Wollen wir aber dennoch physikalische Gesetzlichkeiten erfassen, so müssen wir antizipieren, was Notwendigkeit sei und dass es notwendige Zusammenhänge gebe. Ohne diese Antizipation, die selbst nicht erfahrbar ist, sondern allen Erfahrungen von Notwendigkeit vorausgeht, würden uns Bezüge niemals als notwendige aufscheinen können. Mithin muss man, was Carnap übersieht, um reiner Physiker zu sein, die transphysikalische Antizipation der Notwendigkeit vollziehen. Es wird deutlich, dass es eine von allen Antizipationen und Voraussetzungen freie Erfahrung, wie der Positivist sie fordert, gar nicht gibt.

Gegen diesen Aufweis der Antizipation der Einheit, Verschiedenheit, Gleichheit, Limitation, Relation, Kausalität und Notwendigkeit könnte der orthodoxe Positivist einwenden, es handle sich dabei nicht um Vorwegnahmen gegenüber der Erfahrung, sondern um Konsequenzen aus ihr. Wir hätten eben an einer Gegebenheit erfasst, was Einheit, Kausalität, Notwendigkeit usf. seien, und würden freilich solche Erfahrungen immer wieder auf andere anwenden, wobei es doch immer um reines Erfahren gehe. Darauf ist zu antworten: Es lässt sich allerdings kaum bestreiten, dass wir Einheitlichkeit, Verursachung, Beziehungen und notwendige Konnexe tatsächlich erfahren. Um so mehr muss man aber bedenken, dass wir solche Erfahrungen gar nicht hätten, wenn wir nicht diese Kategorien an die Gegenstände herantrügen. Denn die wirklich konstatierbaren reinen Gegebenheiten erbringen noch nicht diese Kategorien selbst, sondern lassen sich nur *nach* ihnen erfahren und deuten.

Es kann nun kein Zweifel sein, dass diese Kategorien nicht nur nicht der Erfahrung, sondern auch nicht dem «Verstand» zugehören. Denn

sie sind nicht von ihm bestimmt oder festgelegt, sondern bestimmen ihn und alle Erfahrungsformen im vorhinein, was freilich auch Kant sah, aber als höhere Potenz des Verstandes selbst zu fassen suchte. Diese Ursprünglichkeit der Kategorien war es aber, die Platon und die ganze ihm folgende Tradition dazu führte, sie aus einer der Erfahrung wie dem Denken überlegenen Dimension zu verstehen, also metaphysisch zu deuten[27]. Eben dadurch gewinnen sie den Charakter von «Ideen», die jede Rückführung auf Objekte der Sinneserfahrung wie auf reine Denkleistungen ausschliessen, indem sie solche allererst ermöglichen. So wird aus der Kategorie der Einheit die Idee der «Einheit an sich»[28], aus der Kategorie der Limitation die Idee der «Gleichheit an sich»[29], der «Identität»[30] und der «Verschiedenheit»[31], aus der Kategorie der Relation die Idee der «Ähnlichkeit»[32], «Vielheit»[33] und «Unähnlichkeit»[34] und aus der Kategorie der Notwendigkeit der objektive Sinn überhaupt.

Daher kommt auch Kant unter der Überschrift «Metaphysische Erörterung des Begriffs der Zeit»[35] zu dem Ergebnis: «Diese Grundsätze können aus der Erfahrung nicht gezogen werden, denn diese würde weder strenge Allgemeinheit, noch apodiktische Gewissheit geben ... Diese Grundsätze gelten als Regeln, unter denen überhaupt Erfahrungen möglich sind, und belehren uns vor derselben, und nicht durch dieselbe»[36].

Entgegen der neopositivistischen Trennung von Erfahrung und Metaphysik ist also daran festzuhalten, dass beide schlechtweg nicht voneinander getrennt werden können, weil wir, um überhaupt erfahren zu können, metaphysische Anschauungen benötigen und weil die Beantwortung der Frage, ob und wie solche Anschauungen auch dem Objekt selbst zugehören, daran nichts ändert. Das spezifisch menschliche Erfahren weist also eine ontologische Struktur auf, für die es signifikant ist, nicht nur auf metaphysische Inhalte ausgerichtet zu sein, sondern durch solche immer schon zu ihrer Eigenart hinentworfen zu sein, wie sie sich der phänomenologischen Beschreibung zeigt.

1. Der metaphysische Gehalt der transzendentalen Konstitution: Der Ansatz der Kantischen Transzendentalphilosophie führt jedoch noch nicht in die Tiefe des Problems. Denn danach lässt sich wohl zeigen, dass die neopositivistische Trennung von Erfahrung und Metaphysik undurchführbar ist, weil metaphysische Auslegungen die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt darstellen. Dies ist aber eine rein gnoseologische Perspektive, die nicht oder noch nicht vordringt bis zu der einer ontologischen Neubegründung der Metaphysik. Eine solche wird vielmehr ausdrücklich ausgeschlossen. Angesichts dieser Problemsituation lässt sich aber zeigen, dass auch die Voraussetzung dieses Ausschlusses, also die Voraussetzung der Leugnung der Möglichkeit metaphysischer Ontologie widersprüchlicherweise gerade in der Annahme einer solchen besteht.

Nach Kant sind bewusste Antizipationen, Postulate und Kategorien allein deshalb, weil sie nicht aus den Dingen selbst, sondern aus unserer Erfahrung von Dingen herrühren, schon ungeeignet, überhaupt Wirklichkeit zur Darstellung zu bringen und über die Dinge selbst etwas auszumachen. Dabei begibt sich Kant aber in den Widerspruch, dass er die Kategorien, die ja nur für unsere Erfahrung von Dingen an sich, nicht aber für diese selbst anwendbar sein sollen, tatsächlich auf die Dinge an sich anwendet[37]. Um die Anwendbarkeit der Kategorien auf die Dinge an sich zu leugnen, wendet Kant die Kategorien auf die Dinge an sich an. So die Kategorie der «Vielheit», wenn er von «Dingen an sich» im Plural spricht, wobei diese Kategorie die der «Einheit» voraussetzt und impliziert, und die Kategorie der «Allheit», wenn er von diesen allen das Gleiche aussagt, obgleich diese Kategorien nur für den Erscheinungsbereich Geltung haben sollen. Ohne Zweifel wendet Kant die Kategorie der «Negation» auf die Dinge an sich an, wenn er ihnen die Erkennbarkeit abspricht. Dabei muss er zugleich die Kategorien der «Realität» und des «Daseins» für die Dinge an sich gebrauchen. So heisst es: «Denn die *Existenz* des Dinges, was erscheint, wird dadurch nicht wie beim wirklichen Idealismus aufgehoben, sondern nur gezeigt, dass wir es, wie es an sich selbst sei, durch Sinne gar nicht erkennen können»[38]. Sehr ausdrücklich betont Kant die Realexistenz der Dinge an sich, um sich so vom «Idealismus» Berkeleys abzusetzen und sich gegen den

Vorwurf zu sichern, als wenn er «alle Dinge der Sinnenwelt in lauter Schein verwandelte»[39]. So erklärt Kant: «Danach gestehe ich allerdings, dass es ausser uns Körper gebe»[40]. «Die Existenz der Sachen ... zu bezweifeln, ist mir niemals in den Sinn gekommen»[41]. Kant wendet die Kategorie der «Limitation» auf die Dinge an sich an, wenn er sagt: «Da aber eine Grenze selbst etwas Positives ist, welches sowohl zu dem gehört, was innerhalb derselben, *als zum Raume, der ausser einem gegebenen Inbegriff liegt,* so ist es doch eine wirkliche positive Erkenntnis, deren die Vernunft bloss dadurch teilhaftig wird, dass sie sich bis zu dieser Grenze erweitert»[42]. In gleicher Weise muss Kant die Kategorie der «Limitation» gebrauchen, wenn er meint: «Der Begriff des Noumenon ist also bloss ein Grenzbegriff»[43]. Ganz deutlich bringt Kant auch die Kategorie der «Kausalität» für den transzendenten Bereich in Anwendung, wenn er von den «Erscheinungen» sagt, «dass ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde» liege und von diesem «Affektionen» ausgingen[44]. Wie daher Kant zu «Wesen» gelangt, «die den Erscheinungen zum Grunde liegen», muss er freilich auch erneut die Kategorie des «Daseins» auf sie anwenden[45]. Was also einerseits «nicht Gegenstand der Erfahrung» werden kann, soll andererseits doch «den obersten Grund aller derselben» darstellen[46]. Kants Kritik will solchermassen bis zur «objektiven Grenze der Erfahrung» führen, die aber zugleich durch die «Beziehung auf ein Etwas» ständig überschritten wird[47]. Er will also bis zu dieser Grenze führen und führt durch die Anwendung der Kategorien der «Kausalität» und «Limitation» über diese «objektive Grenze» hinaus.

Und dies geschieht nicht ohne einen sehr tiefen Grund. Denn sage ich im Sinne der Transzendentalphilosophie, dass die imaginativen und logischen Ordnungsformen, in denen wir Welt erfahren, überhaupt keinen Bezug zur Wirklichkeit haben, so muss ich doch über die Wirklichkeit die sehr wesentliche und grundlegende Aussage machen, sie sei völlig anders, als wir sie vorstellen und denken, und sei wesentlich so beschaffen, dass sie auch nicht in den heterogenen Formen des Denkens und Vorstellens dargestellt werden könne. In dieser Aussage aber setze ich voraus, was ich gerade leugnen will, nämlich dass ich grundlegende Aussagen über die Wirklichkeit machen kann. Das war es, was Fichte und F. H. Jacobi gegen den Kantischen Immanentismus geltend machten, und in dieser metaphysischen Antizipation zeigt sich tatsächlich die Grenze der Transzendentalphilosophie.

Indem also Kant diese Kategorien auf die Realität der Dinge an sich in Anwendung bringen muss, um seinen transzendentalen Immanentismus zu begründen, kann er nicht umhin, die Voraussetzung desselben, dass der im transzendentalen Immanenzkreis dargestellte Sinn kein Analogon in der Transzendenz haben könne, preiszugeben. Denn nur unter der Voraussetzung, dass die Verstandeskategorien und die Dinge an sich an einem ihnen gemeinsamen, sie übergreifenden Sinn teilhaben, können diese Kategorien auf die Dinge an sich angewandt werden. Kant nimmt also unvermerkt zur Voraussetzung, wogegen sich seine ganze Kritik richten soll: dass Denken und Sein von einer transzendenten Sinnordnung überspannt sind, an der sie beide – wenn auch in verschiedener und analoger Weise – teilhaben.

Und dies gilt auch für die Kantische Ideenlehre. Denn wenn Kant betont, dass die «Ideen» der reinen Vernunft nur für ihren eigenen Gebrauch von heuristischer und regulativer Bedeutung sein, über sie hinaus aber grundsätzlich keine Geltung haben könnten, so muss er behaupten, dass die Transzendenz überhaupt keine, und zwar auch keine analoge Entsprechung zu diesen Ideen aufweise und aufweisen könne. Eben diese Behauptung erhebt aber widersinnigerweise gerade Anspruch auf Geltung in der Transzendenz und setzt so wieder einen Immanenz und Transzendenz übergreifenden Sinn voraus, an dem beide teilhaben. Die Tatsache, dass diese Ideentheorie den transzendentalphilosophischen Immanentismus aufsprengt und die geleugnete Öffnung zur Transzendenz gerade voraussetzt, ist sicher mitverantwortlich dafür, dass Kant den Ideen schliesslich doch «objektive Realität»[48], «objektive Gültigkeit» zuspricht, sie als «Urbilder» und «Prototypen» der Dinge[49] bezeichnet.

Ein solcher Sinnimmanentismus, wie er sich auch sehr deutlich in N. Hartmanns Sinnverständnis zeigt[50], ist deshalb unhaltbar, weil er doch tatsächlich eine sehr wesentliche Aussage über die Sinntranszendenz macht, nämlich die, dass die Transzendenz keinen Sinn habe. Es wird paradoxerweise von der Transzendenz gesagt, dass ihr «Sinn» kein Sinn sei. In dem Geltungsanspruch der Sinnimmanenz, diese Aussage über die Sinntranszendenz machen zu können, verbleibt sie in Wahrheit gar nicht in der Immanenz, sondern erfordert bereits Geltung für die Transzendenz.

2. Transzendentale «Metaphysik»: Die dargelegte Anschauung, dass

jede Bezugnahme auf einen die reine Bewusstseinsimmanenz überschreitenden Bereich die Teilhabe an einer beiden vor- und übergeordneten Sinnidentität voraussetze, war nun erstaunlicherweise auch die Kantische. Diese Anschauung war aber gerade eine ganz entscheidende Grundperspektive der antiken und mittelalterlichen Metaphysik. Allein, zu dieser gelangt Kant nicht zurück, indem für ihn die Bewusstseinstranszendenz nur in materialer, nicht in formaler Hinsicht besteht, sofern die «Gegenstände der Erfahrung» für ihn die Vereinigung von transzendentem «Stoff» und immanenter «Form» darstellen.

Aber diesen für das transzendierende Teilhabedenken[51] so wesentlichen Gedanken braucht auch Kant in seinem «obersten Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption»[52], um in seiner «transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe»[53] zu erklären, wie die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen mit den Vorstellungen unseres Denkens übereinstimmen könne. Hier zeigt Kant, «dass die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt zugleich die Bedingungen des Gegenstandes der Erfahrung sind[54]». Der Grund für die Möglichkeit der synthetischen Apperzeption der Erscheinungen in unserem Denken ist die «apriorische Identität»[55] dieser Bedingungen, die damit als «Grund zu synthetischen Sätzen a priori»[56] «Grund der Möglichkeit aller Erkenntnis»[57] und «objektiver Grund» dafür ist, «dass sich die Erscheinungen in den Zusammenhang der menschlichen Erkenntnis schicken»[58]. Dieser identische Grund stellt ebenso «den transzendentalen Grund der notwendigen Gesetzmässigkeit aller Erscheinungen in einer Erfahrung»[59] wie die «Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen»[60] dar. Es ist auffällig, dass dieser oberste Grund aller möglichen Erfahrung wie allen möglichen Denkens ebenso «vor»[61] aller Erfahrung liegt und diese erst ermöglicht und die Erfahrung «unter»[62] ihm steht, wie «unter der synthetischen Einheit der Apperzeption alle nur gegebenen Vorstellungen stehen[63]. Dieser Gedanke aber, dass die Identität der Bedingungen von Denken und Erfahrung für die Möglichkeit der Erkenntnis zu fordern sei und diese Bedingungen somit dem Denken wie der Erfahrung vorausliegen, bedeutet doch nichts anderes, als dass im transzendentalen Raum Denken wie Erfahrung an denselben Bedingungen und derselben «obersten synthetischen Einheit des Bewusstseins»[64], an dem «objektiven Grund für den Zusammenhang von Erkenntnis und Erscheinung»[65] wie an dem «transzendentalen Prinzip der

Einheit»[66] eben partizipieren. Dieser «objektive Grund» bedeutet ebenso das Radikalvermögen, dass sich die Natur nach unserem subjektiven Grunde der Apperzeption richtet[67] und «das mannigfaltige, in einer sinnlichen Anschauung Gegebene notwendig unter die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption gehört»[68], wie auch die Möglichkeit der Kategorien auf ihren Beziehungen zur ursprünglichen Apperzeption beruht[69] und die reine Apperzeption die Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen ist[70]. «Sinnlichkeit und Verstand müssen vermittels dieser transzendentalen Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen»[71].

Es ist jedoch zu betonen, dass aus den dargelegten Gründen die Voraussetzung solcher transzendentaler Teilhabe in der Ontologie der transzendenten Teilhabemetaphysik besteht. Denn jene Ausgrenzung der Denkimmanenz aus der Bewusstseinstranszendenz setzt gerade ein Meinen der Prädizierbarkeit derselben voraus, wie es gerade wegen der so sehr betonten Verschiedenheit beider nur unter der Voraussetzung möglich ist, dass sie an einer Sinnidentität teilhaben, die sich in ihnen auf verschiedene Weise ausdrückt.

III. Metaphysik als Grenze des Positivismus

1. Metaphysik der Gegenstandserfahrung: Nicht nur die genannten Postulate, Kategorien und Anschauungsformen werden in jeder Erfahrung antizipiert, sondern auch ein ganz bestimmter Gegenstandsbegriff. Jede Erfahrung impliziert eine grundlegende Unterscheidung zwischen dem erfahrenden Subjekt und dem erfahrenen Objekt, d.h. zwischen Ich und Nicht-Ich, Ich und Es, setzt also voraus, dass beide nicht identisch, sondern seinshaft verschieden sind. Trotz dieser Verschiedenheit muss aber das Es oder Nicht-Ich dem Ich erreichbar, eben erfahrbar sein, sonst gäbe es ja keine Erfahrung. Es ist dem Ich aber nur erreichbar, indem dieses das Es in sich vorstellt und denkt, d.h. in sich aufbaut. Das Ich kann aber das Es nur in sich aufbauen, indem es dieses originär deutet. Jede Deutung impliziert aber einen Sinn. Das heisst, um einen Gegenstand zu erfahren, muss ich ihn, wenn auch noch so rudimentär, deuten und daher voraussetzen, dass der Sinn dieser Deutung den Gegenstand betrifft. Ohne diese Voraussetzung ist Erfahrung über-

haupt nicht möglich. Durchdenken wir diese Voraussetzung, so zeigt sich, dass in ihr eine Sinngemeinschaft zwischen Ich und Es gefordert ist, sie also die Forderung enthält, es müsse in der Verschiedenheit von Ich und Es einen in beiden gegenwärtigen Sinn geben, an dem sie in verschiedener Weise teilhaben.

Es zeigt sich, dass jede Erfahrung mithin eine eindeutig metaphysische Antizipation enthält: einen Ich und Es umschliessenden und sich in ihnen auf verschiedene Weise darstellenden Sinn. Damit wird deutlich, dass es eine voraussetzungslose Erfahrung, die der Positivist für möglich hält, gar nicht gibt. Sodann aber auch, dass es eine metaphysikfreie Erfahrung nicht gibt, da jede Erfahrung, um überhaupt als solche zu fungieren, voraussetzt, dass es einen Subjekt und Objekt umgreifenden und miteinander verbindenden Sinn gibt. Wenn also Carnap in seiner Schrift «Überwindung der Metaphysik» erklärt[72], alle Sätze der Metaphysik scien «Scheinsätze», und Neurath in seiner Abhandlung «Soziologie und Physikalismus» die Anschauung vertritt[73], jeder falsche Satz sei ein metaphysischer, so bemerken sie nicht, dass sie für die geforderte Rückführung aller Wissenschaft auf die Erfahrungswissenschaft die unbedingt metaphysische Voraussetzung machen, dass Erfahrung eines äusseren Objekts überhaupt möglich sei und dieses zum erfahrenden Subjekt in einer Sinngemeinschaft stehen könne.

2. Metaphysik der Erfahrungsmöglichkeit: Aber nicht nur dieses einer jeden positivistischen Erfahrungsdeutung unerlässliche Vorverständnis der Gegenstandserfahrung enthält dieser Interpretation entgegengesetzte metaphysische Antizipationen. Vielmehr – und dies ist noch entscheidender – ist die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung eines bewusstseinstranszendenten Objekts eine wesentlich und grundlegend metaphysische. Um dies zu verdeutlichen, gilt es, ein Zweifaches zu beachten. Zunächst einmal ist mit aller Sorgfalt und Konsequenz darauf zu achten, dass die Rede von der Erfahrung eines äusseren Objekts nur so lange möglich ist, als davon ausgegangen wird, dass tatsächlich «etwas» erfahren wird. Nun kann aber kein Zweifel sein, dass das erfahrene Etwas bzw. der Inhalt der Erfahrung in einer Mitteilung des äusseren Objekts an die Immanenz und Innerlichkeit des erfahrenden Subjekts besteht. Und es kann weiter kein Zweifel sein, dass das solchermassen Mitgeteilte nicht in einer Übertragung vom Sein des Objekts auf die Immanenz des Subjekts, also in einer partiellen oder

totalen Identität beider bestehen kann. Sind doch beide heterogenen Ursprungs und wesenhaft verschieden, insbesondere was die Eigenart und Verschiedenheit des geistigen Bewusstseins gegenüber allen aussergeistigen Objekten betrifft. Zum anderen aber kann das erfahrene «Etwas» nur in der Weise erfahren werden, dass es *als* ein Etwas erfahren, d.h. in einer Bedeutung, einem Sinn ergriffen wird, und wäre dieser noch so ansatzhaft, rudimentär und inhaltsarm. Aus diesen phänomenalen Gegebenheiten wird aber ersichtlich, dass Erfahrung überhaupt nur unter der Bedingung möglich ist, dass das Objekt trotz seiner ontologischen Abgelöstheit und wesenhaften Verschiedenheit vom Subjekt diesem einen Sinn mitteilt und überhaupt mitteilen kann. Wenn also Subjekt und Objekt trotz der Geschiedenheit und Verschiedenheit ihres Seins einen gemeinsamen identischen Sinn ausdrücken können, so kann dieser Sinn in keinem der beiden Medien auf- und untergehen, um sich in ihnen auf verschiedene Weise vergegenwärtigen und verwirklichen zu können. Das heisst, dass die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt in der verschiedenen Teilhabe der heterogenen Medien von Denken und Sein an einer Sinnidentität besteht. Ein jeder Erfahrungsbegriff also, der, anderenfalls er kein solcher mehr sein könnte, voraussetzt, dass überhaupt noch «etwas» erfahren wird, impliziert die Metaphysik von Sinn und Teilhabe. Eine diese Metaphysik ausschliessende Erfahrung kann keine solche mehr sein.

Diese Grundeinsicht ist zu vertiefen. Weil Erfahrung letztlich nur als verstandene den Charakter von Erfahrung überhaupt besitzen kann, sind Erfahrung und Sinn letztlich nicht zu trennen[74]. Der Sinnausdruck des geistigen Verstehens hat wie sein Inhalt selber die Eigenschaften der Allgemeinheit, Universalität, Urphänomenalität, Unbedingtheit, Notwendigkeit, des Überzeitlichen und Überräumlichen. Denn das geistige Verstehen «ist», vollzieht sich so sehr «im» Verstehen des Sinnes, ist so sehr allein in diesem es selbst, dass es diese gleichen Eigenschaften wie der Sinn besitzen muss. Und eben diese kommen nun gerade keinem aussergeistigen Objekt zu. Diese wesenhafte Verschiedenheit der Medien von erfahrendem Subjekt und erfahrenem Objekt schliesst jede seinshafte Übertragung unter beiden notwendig aus, so dass nur der Ausdruck einer Sinnidentität in den verschiedenen Medien als einzige Möglichkeit von Erfahrung überhaupt verbleibt. Da der Sinn der Sache im Objekt selbst in einem durchaus anderen Medium gegenwärtig ist als

im Geist, kann er mit keinem dieser Medien zusammenfallen, um überhaupt in beiden gegenwärtig sein zu können. Sinnidentität in der Verschiedenheit des Ausdrucks aber bezeichnet die Grundanschauung der Metaphysik.

Diese Angewiesenheit der Erfahrung auf Metaphysik lässt sich auch, wie folgt, darstellen. Das neopositivistische Interesse konvergiert mit dem transzendentalphilosophischen in dem Anliegen eines kritischen und von allem Beiwerk gereinigten Erfahrungsbegriffs. Solange aber die Rede von Erfahrung überhaupt noch einen Sinn haben soll, muss davon ausgegangen werden, dass das Subjekt im Bei-sich-Sein ausser sich zu sein vermag im Objekt[75]. Denn niemals hat das Subjekt das Objekt selbst und als solches in seiner Erfahrung, sondern immer nur eine Empfindung, Vorstellung oder einen Begriff von ihm, die das Subjekt aktiv und schöpferisch in sich selbst aufbaut. Dass das Subjekt aber dabei nicht in sich verbleibe, sondern beim Objekt anlange, ist eine Voraussetzung, die nur metaphysisch begründbar ist. Denn in dem Masse, in dem eine direkte Vermittlung des Seins vom Objekt auf das Subjekt auszuschliessen ist, setzt die genannte Antizipation voraus, dass es unter beiden eine verschiedene Teilhabe an einer ihnen vor- und übergeordneten Sinnidentität gebe. Das hierfür erforderliche «Minimum an Metaphysik»[76] erschöpft sich nicht, wie N. Hartmann meint, in einer «partialen Identität der Gegenstands- und Denkkategorien»[77]. Ist doch diese Identität wiederum zu hinterfragen auf die Bedingung ihrer Möglichkeit, die, wie an anderer Stelle gezeigt[78], nur in der bezeichneten Metaphysik von Sinn und Teilhabe gefunden werden kann. In dieser Anschauung Hartmanns von der unter Subjekt und Objekt bestehenden partiellen Identität ist ebenso für den Identitätsbereich die *durchgängige* Heterogenität beider preisgegeben, wie für den Bereich ihrer Verschiedenheit die *ganzheitliche* Gegenwärtigkeit der Sinnidentität in beiden verloren ist. Es kommt so zu einer Aufstückelung beider Sphären, wie sie ihrer durchgängigen Einheit, insbesondere aber der positiven Einfachheit des geistigen Seins[79] widerstreitet.

3. Der Regress auf Metaphysik als Voraussetzung physikalistischer Methode: Carnap erklärt in «Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft»: «Die verschiedenen Wissenschaftsgebiete sind Teile der Einzelwissenschaft, der Physik ... Dadurch, dass die physikalische Sprache zur Grundsprache der Wissenschaft wird, wird die

gesamte Wissenschaft zur Physik. Jeder Sachverhalt der Wissenschaft kann gedeutet werden als physikalischer Sachverhalt»[80]. So fordert Carnap die Transposition aller Aussagen auf physikalische Fakten. Transposition kann aber doch nur bedeuten, den Sinn einer Gegebenheit auf andere Gegebenheiten zu übertragen. Nehmen wir ein Beispiel. Wir wollen entsprechend der Forderung Carnaps den Sinn des folgenden Satzes in die physikalische Sprache transponieren: «Das Zentralnervensystem ist die Grundlage für sensorisch-motorische Handlungen»[81]. Diesen Satz können wir nur auf physikalische Fakten übertragen, indem wir seinen Sinn, den wir an biologischer Gegebenheit erfasst haben, im Physikalischen suchen. Selbst wenn eine Transposition ins Physikalische gelungen wäre, so hätten wir doch in Wahrheit nicht den Sinn selbst auf das Physikalische reduziert, was Carnap fordert, sondern ihn lediglich im Physikalischen wiederentdeckt. Gerade weil dieser Sinn verschiedenen Ausdruck im Biologischen und Physikalischen fände, könnte er selbst weder als biologisch noch als physikalisch, sondern als Physis und Bios übergreifend und daher metaphysisch gedacht werden.

Fragt man nach dem letzten Grund der dargelegten Undurchführbarkeit einer Trennung von Erfahrung und Metaphysik, so muss man den Fragehorizont der Gnoseologie verlassen und auf den der Anthropologie überwechseln. Denn die wesenhafte Einheit unter beiden geht letztlich zurück auf die wechselseitige Konstitution zwischen ontologischem Sinn und Menschsein, wie sie in der wesenhaften Ausgerichtetheit und Angewiesenheit seiner Struktur auf den Sinn[82] und damit auf die Metaphysik eindrucksvoll zum Ausdruck kommt.

Anmerkungen

[1] Vgl. H. R. Schweizer, A. Wildermuth, Die Entdeckung der Phänomene. Dokumente einer Philosophie der sinnlichen Erkenntnis, Basel 1981, 363-390.

[2] Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis, hrsg. v. Verein E. Mach, Wien 1929, 19.

[3] Positivismus und Realismus, in: Erkenntnis III, Leipzig 1932, 7.

[4] Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft, in: Erkenntnis II, Leipzig 1931, 463: «Jeder Sachverhalt der Wissenschaft kann gedeutet werden als physikalischer Sachverhalt, d.h. als quantitativ bestimmbare Beschaffenheit einer Raum-Zeit-Stelle (oder als Komplex solcher Beschaffenheiten)».

[5] H. Hahn, Die Bedeutung der wissenschaftlichen Weltauffassung, insbesondere für Mathematik und Physik, in: Erkenntnis I, Leipzig 1930/31, 93: «Das einzig Gegebene ist für uns das individuell Wahrgenommene, das unmittelbar von mir Erlebte».

[6] Vgl. Heinrich Barth, Erkenntnis der Existenz. Grundlinien einer philosophischen Systematik, Basel/Stuttgart 1965. W. Weier, Strukturen menschlicher Existenz. Grenzen heutigen Philosophierens, Paderborn 1977.

[7] Die Wende der Philosophie, in: Erkenntnis I, 5.

[8] Positivismus und Realismus ... (Anm. 3) 7.

[9] M. Schlick, Selbstdarstellung in: Philosophen-Lexikon, hrsg. v. W. Ziegenfuss und G. Jung, Bd. II, Berlin 1950, 463.

[10] Positivismus und Realismus ... (Anm. 3) 7: «Der Sinn jedes Satzes wird in letzter Linie ganz allein durch Gegebenes bestimmt und schlechterdings durch nichts anderes».

[11] In: Journal of Philosophy, Bd. 28, 1931, 295.

[12] Carnap behauptet: «dass die angeblichen Sätze der Metaphysik sich durch logische Analyse als Scheinsätze enthüllen» (Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in: Erkenntnis II, 220).

[13] Tractatus logico-philosophicus 4.003. Vgl. Carnap, Überwindung der Metaphysik, 236.

[14] Die Bedeutung der wissenschaftlichen Weltauffassung ... (Anm. 5) 98.

[15] Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache ... (Anm. 12) 220.

[16] Soziologie und Physikalismus, in: Erkenntnis II, 394.

[17] Wissenschaftliche Weltauffassung ... (Anm. 2) 17.

[18] Ebd. 18.

[19] Ebd. 29.

[20] Ebd. 28.

[21] Ebd. 29f.

[22] KrV A 111; B 197, A 158.

[23] Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft ... (Anm. 4) 463: «Dadurch, dass die physikalische Sprache zur Grundsprache der Wissenschaft wird, wird die gesamte Wissenschaft zur Physik».

[24] Positivismus und Realismus ... (Anm. 3) 7.

[25] KrV A 137, B 176.

[26] Vgl. Platon, Phaidon 74e.

[27] Vgl. W. Weier, Sinn und Teilhabe. Das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung, Salzburger Studien zur Philosophie, Bd. VIII, Salzburg/München 1970, 70-194, 346-362, 385-403, 549-570.

[28] Parmenides 128e. Theaitetos 147e.

[29] Phaidon 74e.

[30] Theaitetos 147e.

[31] Sophistes 254a.

[32] Sophistes 256a. Parmenides 128e.

[33] Parmenides 128e.

[34] Ebd.

[35] KrV A 30, B 46.

[36] Ebd. A 31, B 47.

[37] Vgl. W. Weier, A Metacritique of Kant's Critique of Reason, International Philosophical Quarterly, Vol. VIII, No. 3, 1968, 317-333. Ders., Logische Probleme des erkenntnistheoretischen Immanentismus, Ratio, Bd. XIV, H. 1, 1972, 55-67.
[38] Prolegomena § 13, Kants ges. Schr., hrsg. v. d. Königl. Preuss. Akad. d. Wiss., Berlin 1902ff., Bd. IV, 289.
[39] Ebd. 290.
[40] Ebd. 289.
[41] Ebd. 293.
[42] Prolegomena § 59, Ges. Schr., a.a.O., IV, 361.
[43] KrV B 310.
[44] Prolegomena § 32, Ges. Schr., a.a.O., IV, 314.
[45] Ebd.
[46] Ebd. § 59, Ges. Schr., a.a.O., IV, 361.
[47] Ebd.
[48] KrV A 665, B 693.
[49] Ebd. A 663, B 691.
[50] Sinngebung und Sinnerfüllung, Kleinere Schriften I, Berlin 1955, 249ff.
[51] Vgl. W. Weier, Geistesgeschichte im Systemvergleich. Zur Problematik des historischen Denkens, Salzburger Studien zur Philosophie, Bd. XIV, Salzburg/München 1984, Kap. 4.
[52] KrV B 136.
[53] Ebd. A. 95, B 130.
[54] Ebd. A 111; B 197, A 158.
[55] Ebd. B 134.
[56] Ebd. A 118.
[57] Ebd.
[58] Ebd. A 121.
[59] Ebd. A 127.
[60] Ebd. A 111, 116.
[61] Ebd. A 107, 118.
[62] Ebd. A 110.
[63] Ebd. A 110, B 135.
[64] Ebd. B 138.
[65] Ebd. A 117, 122.
[66] Ebd. A 116, 119.
[67] Ebd. 114.
[68] Ebd. B 143.
[69] Ebd. A 111, B 131.
[70] Ebd. A 127.
[71] Ebd. A 124.
[72] Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache ... (Anm. 12) 220.
[73] Soziologie und Physikalismus, in: Erkenntnis II, 394.
[74] Heinrich Barth, Erkenntnis der Existenz ... (Anm. 6) 672: «Erscheinung erscheint in eidetischer Bestimmtheit, auch dort, wo es uns kaum mehr naheliegt, irgendwelche eidetische Durchsichtigkeit wahrzunehmen ... Denn eine absolute Sinnfremdheit der Erscheinungen können wir uns nicht einmal als Möglichkeit vorstellen».

[75] Vgl. N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin 1949, 316-472.

[76] Ebd. 132, 201, 316, 368, 467.

[77] Ebd. 413.

[78] W. Weier, Sinn und Teilhabe ... (Anm. 27) 534-537.

[79] W. Weier, Phänomene und Bilder des Menschseins. Grundlegung einer dimensionalen Anthropologie, ELEMENTA, Bd. 44, Würzburg/Amsterdam 1986, Kap. 7.

[80] Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft ... (Anm. 4) 463.

[81] Vgl. C. W. Werkmeister, Sieben Leitsätze des logischen Positivismus in kritischer Beleuchtung, Philosophisches Jahrbuch, Bd. 55, 1942, 162-186, 365-388.

[82] Vgl. W. Weier, Strukturen menschlicher Existenz ... (Anm. 6), §§ 13-49.

Treue: Reflexionen auf eine fast schon verlorene Tugend Ein Beitrag zur Ethik-Diskussion

GERHARD GRAF, Liestal

Treue war Grundwert die längste Zeit, konstitutiv für die Integrität des Individuums, unabdingbar für die Verfassung der Gesellschaft. Sie wird heute theoretisch in Frage gestellt und immer seltener praktiziert. Über ihr Verschwinden nachzudenken könnte gegenwärtiger Ethikdiskussion zugute kommen. Nimmt sich doch diese beängstigend rat- und folgenlos aus! Gedanklich repristinierte Werte wie Hoffnung, Verantwortung, Ehrfurcht vor dem Leben geraten jeweils rasch in Vergessenheit; den atemlosen Sturz in die Zukunft als Fortschritt, auch nur als Geschichte noch zu verstehen, verbieten Beschleunigung wie Qualifikation. Ist nicht jeder Versuch einer Wertetablierung nach dem Ende der Metaphysik, nach dem Tode Gottes überhaupt obsolet geworden? In der Tat sieht man Ethik meist zurückgeworfen auf dünne Theorieansätze zu zeitgemässem Handeln, was immer das heissen mag. Der vermeintliche Aktualisierungszwang erlaubt nicht mehr die Norm: Sollen, einst in imperativischer Spannung zum tatsächlichen Geschehen, dieses denn doch von Zeit zu Zeit auf höhere Zwecke verpflichtend, biedert mit letzterem bis zur Deckungsgleichheit sich an. Der Koinzidenzpunkt höbe Ethik völlig auf.

Als ethisches Paradigma ist Treue ein Anachronismus heute. Eben darum wird sie hier zum Kristallisationspunkt einer ethischen Überlegung gemacht, die sich der Verfallenheit ans Zeitgemässe entschlägt. Liesse sich an ihr besonders deutlich machen, was den Begriff Ethos verdient, bestünde Anlass, verbreitete Auffassungen und Verhaltensweisen zu revidieren und auf diese Tugend von gestern zurückzukommen.

Treue ist eine Haltung, gründend auf dem Entschluss und Wagnis zur Dauerhaftigkeit einer Gesinnung, und setzt als solche der Wandelbarkeit Schranken. Verändern sich die Zeiten und wir mit ihnen, hält Treue durch alle Mutationen äusserer und innerer Art an etwas fest. Gilt sie aber, wie es scheint, primär einem oder mehreren Menschen, erst in

abgeleitetem Sinn einer Institution, Tätigkeit oder religiösen Überzeugung, so stellt sich die Frage, ob sie den Menschen in solchem Festhaltenwollen nicht gerade verfehlt. Setzt Treue vielleicht ea ipsa ein antiquiertes Menschenbild voraus, indem sie hüben und drüben – bei dem, der Treue erweist, und jenem, der sie erfährt – mit einem Substrat rechnet, auf dem einzig sie basieren kann? An solcher Substantialisierung des Menschen wären Zweifel angebracht, und zwar ebensosehr unter ontologischem wie deontologischem Aspekt. Liegt doch Entwicklung daseinsmässig wie auch in der Wertschätzung allem Stillstand gegenüber im Vorsprung! Gründete die Treue demnach auf der Vorstellung irgendeiner Kernhaftigkeit des Menschen, wäre sie nicht nur faktisch und theoretisch, sondern auch aus guten moralischen Gründen ausser Kurs gesetzt.

In der Tat hat nicht nur die Erfahrung unserer kurzbemessenen Stimmungen und Empfindungen, sondern auch die beschränkte Gültigkeit unserer Ordnungen und Einrichtungen deutlich gemacht, dass das Neue unaufhaltsam sei, und restaurative Versuche, sich dem Wandel von Wertmassstäben entgegenzustellen, enthüllen nicht selten als Perversion, was sich im Namen der Menschlichkeit gegen die Zukunft panzerte. Im Fall der Treue ist solche Verirrung besonders in Gestalt einer nicht mehr befragten Gefolgschaft katastrophale Wirklichkeit geworden.

Besonders fragwürdig bleibt das Treue-Versprechen: Darf ich heute in nicht korrigierbarer Weise über mein zukünftiges Verhalten entscheiden, oder usurpiere ich damit, was mir gar nicht zugehört? Man weiss, dass die Frage nicht bloss in der Theorie oft abschlägig beantwortet wird, sondern längst, z.B. in der verlöbnis- und ehelosen Praxis sich zunächststehender Menschen, einen faktisch negativen Bescheid erhält. Nicht einmal eine sich durchhaltende Identität des einzelnen Menschen scheint unverbrüchlich: Ich bin nicht Stiller! Am Ende sind Namen wie Menschen, Vaterländer wie Weltanschauungen beliebig und austauschbar.

Gegen die hier nur kurz skizzierte Entpersonalisierung moderner Selbst-und Fremderfahrung wird sich Philosophie nicht bornieren, am wenigsten die Ethik. Sie ist in der primären Erfahrungswelt wie auch in deren sekundärer Abspiegelung in Literatur, Kunst und Wissenschaft zu offenkundig, als dass ein Rückzug, etwa zum idealistischen Menschen-

bild, noch Hilfe versprechen könnte. Gibt es die in sich beruhende Persönlichkeit aber nicht mehr, wie mag dann Treue, die Personhaftigkeit voraussetzt, anderes sein als ein leerer Wahn?

Vorübergehen also wird eine haltbare philosophische Überlegung nicht an neuestzeitlicher Erfahrung, ob sie diese auch bedauern mag. Hingegen hat sie, in Vorahnung dessen, was auf dem Spiele steht, Anlass, der Sache nachzuspüren, was hier unter drei Gesichtspunkten geschehen soll:

- Zuerst ist zu prüfen, ob es noch Erfahrungsbereiche in Theorie und Praxis gibt, die sich gegenüber der Desintegration von Persönlichkeit und Gesellschaft als resistent erweisen, und dies nicht aus antiquierter Zurückgebliebenheit, sondern aus guten Gründen und mit unserer Billigung.
- Sodann werden wir fragen, welche Veränderungen in der condition humaine und welche ideologischen Befangenheiten der Desintegration Vorschub leisten und allenfalls unsern Widerstand verlangen.
- Schliesslich – und hauptsächlich – soll erwogen werden, ob Treue zu sich selbst, zu andern Menschen oder zu einer sachlichen Aufgabe auf Substantialisierung der Persönlichkeit angewiesen sei oder gerade unter solch bloss vermeintlicher Voraussetzung fast notwendig scheitert.

I

Personale Integrität und Treue haben noch immer einen Rückhalt im juristischen Bereich. Ex negativo: Der Täter haftet heute und büsst morgen für seine Tat von gestern, z.B. weil er gegen Treu und Glauben gehandelt hat. Wohl ist die Frage nach der jeweiligen Schuldfähigkeit längst aufgeworfen, und psychologische Gutachten mögen diese in Zweifel ziehen oder soweit relativieren, dass der Schuldspruch gemildert, eventuell die Strafe ausgesetzt wird; grundsätzlich hält man jedoch an der Identität des Delinquenten von damals mit dem Verurteilten von heute, also an seiner Personhaftigkeit, fest. Gegen Treu und Glauben mag er übrigens auch dann gehandelt haben, wenn kein unterschriebener Vertrag, sondern lediglich ein mündliches Versprechen oder sogar bloss eine nicht einmal verbale Vortäuschung eines bestimmten Ver-

haltens nicht eingelöst worden ist. Zwar verkennt man nicht, dass die Gerichtspraxis zunehmend auf die, womöglich schriftliche, Willensäusserung abstellt, aber im Grundsatz hat Treu und Glauben als Gesinnungskriterium noch nicht ausgespielt. Der Versuchung, aus Effizienz- und Rentabilitätsgründen immer häufiger auf abrufbare res iudicatae zu rekurrieren und damit die mühsamere Motivforschung im aktuellen Fall zu ersetzen, müsste widerstanden werden.

Auch im privaten Umkreis sind die Wertschätzung von Treue und umgekehrt die negative Bewertung treulosen Verhaltens nicht durchwegs verschwunden. Mindestens dort nicht, wo der Stärkere oder der Nutzniesser sich schnöde und undankbar über erwartete Gegenleistungen hinwegsetzt! Unzählige Kleingruppen gedeihen bei ihrem meist geringen Organisationsgrad nur so lange, als die einzelnen Mitglieder ungeschriebenen Verantwortlichkeiten treu und zuverlässig nachkommen.

Wenn in Staat und Wirtschaft Verträge zu halten sind und deren immer differenziertere Ausgestaltung doch niemals der Maximalforderung einer gerechten Ordnung entsprechen kann, vielmehr im Gegenteil alles zu erlauben scheint, was nicht ausdrücklich verboten ist, und nichts fordert, als was im Pflichtenheft steht, erfährt die Kleingruppe, vielleicht heute ganz neu, was es mit Treu und Glauben auf sich hat, sei's dass sie Bestand hat oder scheitert. A la longue dürfte weder die öffentliche noch die private Gesellschaft ohne Vertrauen und Vertrauenswürdigkeit überleben.

II

Aber Vertrauen, die schlechterdings notwendige Voraussetzung möglicher Treue, ist in eine nie dagewesene Krise geraten. Ist es doch nicht mehr diese oder jene partikulare Erscheinung, Institution, vielleicht Tyrannei, die Misstrauen erweckt. Bedroht ist vielmehr die ganze menschliche Zivilisation, sind die Grundlagen unseres Lebensraums. Luft, Wasser und Boden werden vergiftet, Waffenarsenale zur Pulverisierung unseres Planeten stehen bereit, wirtschaftliche Ungleichgewichte lassen weltweit katastrophale Dammbrüche erwarten. Eigengesetzliche Dynamik einer entfesselten Technik zertrümmert alle Tage in

Jahrtausenden gewachsene Strukturen, innerhalb derer Menschen behaust waren, eine Bleibe hatten, ihren Weltabschnitt und sich selber kennenlernten. Vertrautheit schwindet vor Lärm und Betriebsamkeit, sekundiert und überboten durch die Medien; dies lässt nicht mehr zu Ruhe und Besinnung kommen. Heutiges Handeln schafft Hypotheken, die durch künftige Generationen, wofern sie noch kommen, kaum mehr abzutragen sind!

Der zerstörerischen Veränderung unseres Lebensraumes, auch des nächsten, korrespondiert ein immer rascherer Paradigmenwechsel in Wissenschaft, Kunst und Literatur. Die Traditionsstränge sind zerrissen; in einer unglaublichen Flucht nach vorne suchen die Wirtschaft Marktanteile, Künstler und Sportler Anerkennung, das Publikum Nervenkitzel oder Vergessen. Autoritäten des Glaubens und der Wissenschaft sind gestürzt, der von Informationen überflutete Mensch sieht sich nicht mehr in der Lage, das für ihn Notwendige herauszuhören. Er ist orientierungsloser denn je.

Doch Abhilfe wird fast durchwegs in neuer Betriebsamkeit gesucht. Die verbreitetsten Ideologien sind die der Innovation, der Steigerung und Mehrung, auch bei jenen, die sich dem Ungeist entgegenzustemmen suchen: Bildungsangebot und Schulreformen, Büchermarkt und Öko-Veranstaltungen tragen zur Hektik von Produktion und Konsum bei. Vor solchem Hintergrund wirkt der gelegentliche Ruf nach vertrauensbildenden Massnahmen wie Hohn.

Entsteht doch Vertrauen nur dort, wo man verweilt und verweilen kann, wo man pfleglich, weder zerstörerisch noch museal, mit Menschen und Dingen umgeht! Es läge nahe, Werte der Dauer zu propagieren. Was wir bräuchten, ist Musse. Auch das Bildungswesen wäre gut beraten, erzöge es wieder mehr zur Beschaulichkeit, zum Dabeibleiben, statt sich auf Mobilität und Flexibilität zu kaprizieren.

Doch die Verhältnisse, die sind nicht so. Wir sitzen nicht an den Hebeln der Wirtschaft, der Politik, ja nicht einmal der Schule. So können wir auf unabsehbare Zeit höchstens im kleinsten Kreis Oasen schaffen. In diätetischer Philosophie pflegen wir epikureische Freundschaft, versuchen wir uns in stoischer Gelassenheit, betreiben wir kynischen Konsumverzicht und hoffen zu überleben. Vielleicht, dass unser Versuch sogar etwas ausstrahlt auf die weitere Umgebung; an eine Wirksamkeit verbal propagierter Tugenden ist nicht mehr zu glauben.

III

Beruhigung freilich wird durch solchen Rückzug nicht erreicht. Philosophisches Nachdenken darf sich der Aufgabe nicht entziehen, einen Beitrag zur Ethikdiskussion zu leisten, wie sie auch von der säkularen Gesellschaft immer dringlicher gefordert wird. Und dieser Beitrag dürfte nicht zu Beginn schon auf die Verwirklichungs- und Vermittlungsmöglichkeiten schielen, sondern müsste allererst philosophisch begründet und haltbar sein. Da kann es nun nicht genug verwundern, wie auch die ethische Fachdiskussion immer noch und immer wieder auf Werte setzt, deren Unvermögen infolge mangelnden Deckungskapitals offensichtlich sein müsste. Es wird diskutiert, wie wenn Nietzsche und Kant ungelesen geblieben wären. Wie wäre es sonst möglich, dass trotz des ersteren Nihilismusprognose noch immer der Mensch als Wertsetzer auftritt und dass man an Kants Einsicht in die transzendentale Begründungsnotwendigkeit aller praktischen Vernunft noch immer vorbeigeht?

Nachdem die Wandelbarkeit der Tugenden im Ablauf der Geschichte nicht nur sattsam erfahren, sondern auch in philosophischen Abhandlungen bis in die neueste Zeit hinreichend dargelegt worden ist, grenzt es ans Verwegene, wie wenn nichts geschehen wäre, neue Werttafeln aufzustellen. Es sei denn, man verzichte von vornherein auf Verbindlichkeit oder erkläre zur Tugend, was ohnehin geschieht! Doch wir erinnern uns: Sollen steht in einem Spannungsverhältnis zum Geschehen, und zwar in dem des Gesetzes. Wenn wir die Treue zum Paradigma einer ethischen Besinnung gewählt haben, so deshalb, weil sich an ihr die Begründungsnotwendigkeit in der Transzendenz des Transzendentalen besonders deutlich zeigt. Worin gründet die Treue, wenn sie halten soll? Wo ist sie begründet, wenn sie sich manifestiert in ihrer Unverbrüchlichkeit?

Es ist naheliegend, Treue als Antwort auf Vertrauen zu verstehen, und wir haben weiter oben zu zeigen versucht, wie sehr die Vertrauensgrundlagen in der Welt, in der wir leben, erschüttert sind. Wir haben uns weiter darüber verständigt, dass auch im einzelnen Menschen schwerlich auf eine substantielle Kernhaftigkeit gebaut werden könne. Nun begleitet aber, selbst wenn die einmal als göttliche Schöpfung verstandene Welt in sinnlosem Chaos zu versinken droht, all meine

freudige oder leidvolle Erfahrung jenes kantische 'ich denke', also jenes Licht der Erkenntnis, das wir schlechterdings nicht selbst angezündet haben. Und was wir sehen, sehen wir in diesem Licht!

Ihm als der Wahrheit strebt all unser Erkennen, das theoretische und das praktische, entgegen, und aus der Erfahrung der unablässigen Treue dieses Lichts, das wir auch im Existenzanliegen des Nächsten erkennen, wächst unser Vertrauen, selber treu zu sein. Person bin ich nicht anders als in diesem Bewusstsein, und es ist die Erkenntnis seines letztlich identischen Anliegens, die mich mit dem andern in ein Treueverhältnis treten lässt. Es ist ein Wagnis, aber keine Mutprobe, denn hier wird nicht experimentiert im Blick auf Verifikation oder Falsifikation. Was sich ereignen wird, ob es dauert oder scheitert, ist Manifestation von Wahrheit. Damit ist ausgesprochen, dass die Dauerhaftigkeit eines Treueentschlusses (oder auch -versprechens) freilich kontingent wie alle künftige Existenz bleiben muss, aber auch, dass dieser Entschluss gewagt werden darf und sich bewähren soll! Nicht meine oder des andern Wandelbarkeit bildet das Fundament unserer Treue, sondern unser beider Bezogensein auf den im Denken erfahrenen Grund, der seine und meine Existenz trägt. Wo sich Treue manifestiert, wirkt sie ihrerseits vertrauensbildend. Insofern kommt ihr ein besonderes Gewicht zu im kleinen Umkreis ihrer Bewährung. Immer wieder erfahrene Treue stärkt Willen und Verantwortung auch gegenüber Pflichten zweiter und dritter Ordnung, und möglicherweise kommt sie so, was nicht in unserer Macht steht, auch der Weltordnung mittelbar zugute.

Ein besonderes Pathos der Treue ist uns zwar aus guten Gründen abhanden gekommen. Aber weder der positive Vertrag, dessen Verletzung strafrechtlich verfolgt wird, noch die blosse Nutzgemeinschaft auf Abruf, sobald der Nutzen nicht mehr empfunden wird, können über den Verlust hinwegtäuschen, der mit dem Verschwinden wahrer Treue entstehen würde und schon weithin entstanden ist. Treue ist grundsätzlich unkündbar und hat ihre Intention auf Dauerhaftigkeit. Es ist seit Platon klar, dass letztere in der Erscheinungswelt Hinweise, aber keine unverbrüchliche Gültigkeit findet, und seit Kant wissen wir, dass in der Welt (und auch ausser derselben) nichts zu denken möglich ist, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden kann, als allein ein guter Wille. Einig aber werden Individuen «in ihrer Ausrichtung auf die Transzendenz des Transzendentalen» (Heinrich Barth).

Reflexion und Manifestation
Zur Theorie des existentiellen Selbstbezugs im systematischen Spätwerk Heinrich Barths

Felix Belussi, Freiburg i.Br.

I. Der gnoseologische Unterschied zwischen medialer Erkenntnis und Reflexion

Barths systematisch-spekulatives Spätwerk «Erkenntnis der Existenz» basiert auf zwei transzendental-gnoseologischen Grundsätzen. Erstens: Erkenntnis ist als deontologische Manifestation ein mediales Geschehen. Mit der intransitiv-medialen Formel «Sich-erschliessen von etwas» soll die Subjekt-Objekt-Schematik der Philosophie des 19. Jahrhunderts unterlaufen und durch eine gnoseologische Neuinterpretation des Erkenntnisbegriffs ersetzt werden: «Wo wir bis dahin ein erkennendes Subjekt hypostasiert haben, reden wir jetzt von Sich-zu-erkennen-Geben. Wo bis anhin ein Objekt vorausgesetzt wurde, steht jetzt Etwas, das sich zu erkennen gibt» (589)[1]. Zweitens: Das mediale Erkenntnisgeschehen ist in seiner Aktualität kein Bewusstseinsgeschehen (165). Dennoch ist die existentielle Welterfahrung, obwohl nicht a limine Bewusstsein, per definitionem ein Akt der Erkenntnis, sofern sie aktualisierte Manifestation ist (Existenz und existentielle Erkenntnis sind äquivalent: 235). Das Bewusstsein hingegen ist als «Existenzreflex» (482) die in begrenztem Rahmen mögliche Vergegenständlichung der aktualisierten Erkenntnis.

Die Präzisierung des medialen Erkenntnisbegriffs erfolgt durch den Aufweis der universalen teleologischen bzw. deontologischen Struktur der Erfahrung. Für Barth ist der entscheidende Gesichtspunkt sowohl der theoretisch-kosmischen Welterfahrung (und implizit auch der Wahrnehmung) wie auch der praktisch-existentiellen Erfahrung derjenige der teleologischen bzw. deontologischen Manifestation[2]. Manifestation bedeutet dabei ein durch keine ontologische Begriffsbildung einholbares Geschehen des In-Anspruch-genommen-Werdens durch etwas (149). Existentielle Erkenntnis im besonderen ist jenes geschichtliche Geschehen, in dem sich ein Sollensanspruch manifestiert und in

welchem diese Manifestation «auch das Moment der Aktualisierung eben dieses Anspruchs in sich schliesst» (185).

Nun sind in der gnoseologischen Darstellung des Verhältnisses von Anspruchsmanifestation und Anspruchsaktualisierung – trotz der bei Barth anzutreffenden Synonymisierung von Begriffen wie «Anspruch», «Entwurf», «Telos» (197) – die Begriffe, die den rein deontologischen Charakter bzw. den reinen Sollensanspruch einer existentiellen Manifestation bezeichnen sollen, von den Begriffen zu unterscheiden, welche die aktualisierende Ausrichtung auf die Sollensmanifestation betreffen. Was sich in der existentiellen Erkenntnis deontologisch manifestiert, kann im weitesten Sinne als ein die Existenz herausfordernder Anspruch (184), als Kundgebung von Macht (187) verstanden werden, im praktisch-existentiellen Raum etwa als Pluralität von Geboten (als Berufspflicht, Solidarität, Rücksichtnahme, als Manifestation eines Staatswillens im geschriebenen Gesetz usw.: 535, 593). Den Begriffen des Seinsollens und der Anspruchsmanifestation stehen die Begriffe gegenüber, die sich auf die Form der in jeder Manifestation implizit enthaltenen aktualisierenden Ausrichtung beziehen: Ein Seinsollen manifestiert sich als vorzügliche Möglichkeit, deren Wirklichwerden zum Entwurf, zum Vorsatz, zur Zielsetzung wird (180)[3].

Existentielle Zielsetzungen bilden sich somit in der Anspruchsaktualisierung. Die aktualisierte Hinwendung zum manifesten Anspruch macht diesen zum Ziel. Ebenso ist beispielsweise ein Sehakt in seiner Aktualität bestimmt durch die Verschränkung von Sollensanspruch (dem Anspruch, in einer gegebenen Wahrnehmungssituation den vorzüglichsten Blickwinkel zu realisieren) und dem «conatus», der Reihe von zielorientierten leiblich-synästhetischen Bewegungen, die «hinführend bis zur Entstehung des Netzhautbildes eine bestimmte als vorzüglich erkannte Sicht ermöglicht» (180). Anspruchsmanifestation und Zielorientierung sind Konstituentien des Erkenntnisaktes als eines aktuellen, nicht-reflexiven Geschehens. Und selbst die Fälle ausdrücklicher Zweck-Mittel-Orientierung – etwa die Idee eines Bauprojekts (167) – gelten Barth als Beispiele deontologischer Anspruchsrealisierung, die ohne bewusstes Wesen als Urheber in Gang gebracht werden können. Die Mittelauswahl setzt nicht etwa ein vorgeschaltetes Zweckbewusstsein voraus, sondern steht sozusagen unter dem Diktat der Anspruchsmanifestation. Im Projekt liegt die Aufforderung zur Reali-

sierung gewisser Handlungen, die die Voraussetzungen seines Wirklichwerdens bilden (167). Dieser Gesichtspunkt ist der entscheidende. Die Zweck-Mittel-Organisation ist Sache der Sollensmanifestation. Und die Verwirklichung eines Bauprojekts ist ebenso als aktualisierende Ausrichtung auf das Wirklichwerden eines Sollensanspruchs zu verstehen wie das Einhalten einer Berufspflicht oder die deontologische Optimierungsleistung eines Sehaktes.

Dass Barth sich mit diesem Ansatz quer zu den Grundannahmen der klassischen, sich an Aristoteles anlehnenden Teleologiediskussion stellt, steht ausser Frage. Nach dem aristotelischen Modell sind die antizipierende Zwecksetzung und die sich ihr anschliessende rückläufige Selektion der Mittel (rückläufige Determination) zwei zu jedem Finalprozess gehörige Bewusstseinsfunktionen (nur qua Bewusstsein kann man den Zeitfluss überspringen und Künftiges antizipieren, und ebenso kann man nur qua Bewusstsein die Reihe der Mittel rückläufig, das heisst dem Zeitfluss entgegen determinieren)[4]. Und auch in der Darstellung des übergreifenden Zusammenhangs zwischen deontologischem Anspruch, Zielorientierung und Zweck-Mittel-Setzung indiziert das Bewusstsein in der Regel jenes Medium, in welchem die blosse Zielorientierung (finis cuius) in eine explizite Zweck-Mittel-Setzung umschlägt[5]. Hingegen ist für Barth zumindest die Urform der Zweck-Mittel-Orientierung kein Bewusstseinsakt. Als aktualisierte Erkenntnis liegt sie der vergegenständlichenden Reflexion voraus. Erst wenn die existentielle Erkenntnis zur expliziten Handlung wird, wird die Zweck-Mittel-Orientierung vergegenständlicht und in ihrem fundamentalen Geschehenscharakter aufgehoben. Die Handlung ist eine Möglichkeit der expliziten existentiellen Erkenntnis, «sofern in ihr die teleologische Ausrichtung der Existenz zur Sache bewusster, reflektierender Erkenntis werden kann. Der Handelnde weiss, dass er in seinem aktuellen Existieren auf ein bestimmtes Telos hinbezogen und ausgerichtet ist» (200).

Die bewusste Zweck-Mittel-Orientierung ist somit der Reflex eines manifesten Sollensanspruchs. Ein solcher Reflex, dessen «Reinheit» es auf nicht-analytischem und nicht-historistischem Wege herauszustellen gilt (482-483), ist allerdings in zweifachem Sinne begrenzt. Erstens erinnern wir uns «von dem ersten Moment möglicher Rückwendung an» (270) nicht all dessen, was geschehen ist, sondern lediglich des Geschehenen, «sofern es uns bewusst wird» (270). Was an existentiellem Ge-

schehen in die Vergangenheit abwandert, ohne vom Strahl der Reflexion getroffen zu sein, bleibt im Unbewussten. Dabei untersteht die Abblendung von Aspekten der deontologisch bestimmten Existenz keiner apodiktischen Gesetzlichkeit. Was sich als ein Bewusstgewordenes aus dem Strom des existentiellen Geschehens heraushebt, ist jeweils ein «kontingenter Sachverhalt» (270). Denn es ist prinzipiell unmöglich, «diejenigen Bedingungen aufzuweisen, aus denen sich das Eintreten eines Geschehnisses in das Bewusstsein mit Notwendigkeit ergeben müsste» (270). Zweitens ist der Reflexion das «fieri» des existentiellen Geschehens nicht erreichbar. Es liegt im Wesen der Reflexion, dass sie die Aktualität des existentiellen Sinngeschehens aufhebt und dieses zum «Vergangenen» macht (261). Die aktuell-existentielle Erkenntnis und deren Bewusstwerden in der Reflexion können sich deshalb nicht in einem einzigen Akt vollziehen (261). Daraus folgt aber keineswegs, dass der reflektierten Existenz der Status eines Nicht-Seienden zukäme. Die reflektierte Existenz ist als vergangene vielmehr «das Seiende eines factum, das auf die Aktualität eines fieri zurückweist» (261). Ist die Reflexion aber eine Seinsfeststellung, die auf ein Sein reflektiert, «das in aller Existenz beschlossen ist» (261-262), dann bleibt auch nach der Aufhebung der «actualitas» ein reduzierter Bedeutungsgehalt der Existenz reflexiv erhalten (262). Mit einem solchen existentiell reduzierten Bedeutungsgehalt kann aber nur die Tatsache der Rückweisung der vergangenen Existenz auf die Aktualität eines «fieri» gemeint sein. Die Reflexion ist daher gerade dadurch eine Seinsfeststellung, dass sie den Bedeutungsgehalt der Existenz nicht annihiliert, sondern qua Rückweisung auf die Aktualität eines «fieri» bloss reduziert.

Nun scheint uns aber die These vom reduzierten Erhalt der «actualitas» in der reflexiven Seinsprojektion jenen zeittheoretischen Überlegungen zuwiderzulaufen, in denen Barth für eine diastatische Abgrenzung zwischen Sollensmanifestation und Seinsfeststellung plädiert. Der ontologischen (bzw. «fundamentalontologischen») Zeittheorie hält er kritisch entgegen, dass die Zeitlichkeit eines existentiellen Sollens (das Moment der Ausrichtung auf die Zukunft) in keine Seinsfeststellung eingehen könne (628-631). Seinsfeststellungen sind unzeitlich entweder im Sinne eidetisch-mathematischer Zeitlosigkeit oder dadurch, dass sie in wesensmässiger Abstraktion von der Zeit erfolgen (wie in den Aussagen, die sich auf ein aktuell-geschichtliches Sinngeschehen beziehen).

Die Aussage «Dies ist eine Spiegelfechterei» projiziert ein existentielles Geschehen unter Abstraktion von seiner Zeitlichkeit auf die Ebene des Seienden (631)[6]. Während das «existere» niemals ein Bedeutungsmoment des «esse» sein kann, wird das «esse» in dieser Abstraktion zu einem Bedeutungsmoment des «existere»: das «esse» ist die von ihrer «actualitas» abstraktiv befreite Existenz (680). Die Zeitlichkeit der Existenz und die Zeitneutralität der Seinsfeststellungen bilden dann tatsächlich die Momente eines diastatischen Verhältnisses zwischen Sollen und Sein. Insofern wäre es unmöglich, die sich aktualisierende Existenz zu einer «Extrapolation des Seienden» (631) zu machen.

Der Bestimmung des «esse» als zeitneutrale Existenz steht jedoch seine Bestimmung als reflexiv reduzierte «actualitas» entgegen. In der reflexiven Projektion wird entweder von der Zeit abstrahiert, oder das Moment der Aktualisierung geht in modifizierter Form in das reflektierte Etwas ein. In beiden Fällen aber – und dieser Punkt ist entscheidend – ist das Bewusstsein als Reflexion ausserstande, existentielles Sinngeschehen in seiner Aktualität zu «spiegeln». Aus diesem Tatbestand ergibt sich für Barth die primäre Erkenntnisbedeutung der Existenz gegenüber der sekundären des Bewusstseins. Bewusstsein ist ihm lediglich ein Akt der «Sezession» (261) von einem ihm vorausliegenden Geschehnis existentiellen Erkennens. Bevor wir die Schwierigkeiten darzustellen versuchen, die sich bei einem solchen bewusstseinstheoretischen Ansatz der Analyse der existentiellen Gegenwartserfahrung in den Weg stellen, möchten wir einige Einwände kommentieren, die Barth gegen klassische Positionen der transzendentalen Subjektivitäts- und Bewusstseinsphilosophie erhebt.

II. Barths Kritik am bipolaren Übergangsschema der Erkenntnis und am phänomenologischen Bewusstseinsbegriff

Barths gnoseologische Kritik bezieht sich auf zwei Schwerpunkte der neuzeitlichen Subjektphilosophie, auf die bipolare Schematisierung des Erkenntnisaktes und auf das Dogma von der Prinzipienfunktion des Bewusstseins, wie es exemplarisch in der Husserlschen Phänomenologie anzutreffen sei. Seine Prämisse ist dabei, dass die für jeden Erkenntnisakt konstitutive Einheit des Erscheinens der Erscheinung einzig durch

die Idee der Aktualisierung einer deontologischen Manifestation darstellbar ist. Wenn existentielle oder nichtexistentielle Erkenntnis ein Sich-zu-erkennen-Geben eines Sollensanspruchs bedeutet, dann ist es von Grund auf verfehlt, die Einheit eines solchen Aktes durch bipolare Schematisierungen aufzuheben. Wird beispielsweise ein Sehakt in eine aktive (tätige) und eine passive (leidende) Komponente zerlegt, so hebt man die Einheit des Sehens und Gesehenwerdens auf, die den Sehakt als aktualisierte Anspruchsmanifestation charakterisiert (175). Nach Barth schliesst die Idee der aktualisierten Anspruchsmanifestation weder die Vorstellung eines Subjekts und Objekts noch diejenige einer Tätigkeit und eines Leidens in sich. Wie ist dann aber die Vorherrschaft des Subjekt-Objekt-Paradigmas in der neuzeitlichen Subjektphilosophie zu erklären?

Barth denkt sich die Entstehung des bipolaren Schemas von einem Ansatz der aristotelischen Ontologie her. Das aristotelische Problem der Individualisierung einer substantiellen Form überträgt sich nach seiner Überzeugung in der neuzeitlichen Philosophie auf die Frage nach der Aktualisierung der Erkenntnis im erkennenden Subjekt. So wie in der aristotelischen Ontologie die Hypostase der substantiellen Form ausserhalb des Bereichs möglicher Individualisierung gesucht werden muss – Aristoteles schreibt nicht der Form, sondern der Materie eine individualisierende Funktion zu (301) –, so unterscheidet die neuzeitliche Subjektphilosophie das Subjekt als «agens», das heisst als wirksames Prinzip, und als «actus» (Aktualisierung), in welchem die Möglichkeiten des Subjekts zur Wirklichkeit werden. Die Aktualisierung wird zum Effekt eines ichlichen «agens» (586-587). Und so wäre die Entwicklung der neuzeitlichen Subjektphilosophie im wesentlichen durch die substanzmetaphysische Aktualisierungsproblematik bedingt. Denn mit dem Faktor der Aktualisierung lässt sich nach Barth auch das neuzeitliche Verständnis der Bipolarität des Subjekt-Objekt-Schemas herleiten. Gilt die Aktualisierung nämlich als Effekt eines «agens» im Sinne einer formalen Voraussetzung der Erkenntnis, so liegt der Gedanke nahe, dass «mit der Aktualisierung der Erkenntnis vom Subjekte zum Objekte eine Brücke geschlagen wird» (587). Im Übergang vom Subjekt zum Objekt würde sich sozusagen die kausale Bedeutung des Subjekts auswirken.

Damit hat Barth nicht eine triviale kausale Bestimmung des Objekts

durch das Subjekt vor Augen, sondern eine spezielle Aktualisierungsfunktion des Subjekts, sofern es durch seine kausale Bestimmtheit *in sich* den Übergang zum Objekt ermöglicht. Aber auch dann, wenn man das Subjekt nicht als formale Voraussetzung der konkreten Individualität versteht, sondern wenn man diese selbst zum subjektiven Prinzip erhebt, löst man sich nur scheinbar von den impliziten Schwierigkeiten des substanzmetaphysischen Aktualisierungsproblems. Wird dem Subjekt selbst konkrete Realität zugeschrieben, dann kann eine solche Konkretion nur als Verdichtung der existentiellen Aktualität durch eine Mannigfaltigkeit qualitativer Bestimmungen verstanden werden. Eine solche Konkretion würde aber wiederum ein subjektives Erklärungsprinzip erforderlich machen: «Die Behauptung eines konkreten Charakters dieses Subjekts würde zufolge der Konkretion der in ihm beschlossenen Akte die Frage nach einem in ihr wirksamen Subjekte von neuem wachrufen. Sie würde zu einem unbegrenzten Regress führen, in dem ja auf keiner Stufe der Fragestellung die Frage nach Sein und Wesen des Subjekts erübrigt wäre» (303).

Barths Kritik am kausalen Subjektbegriff bedeutet nun aber keineswegs eine vollständige Eliminierung des Subjekts- bzw. Ichbegriffs aus der Gnoseologie, sie bedeutet lediglich eine transzendentale Umdeutung von Subjektivität, welche die Einheit des Erscheinens der Erscheinung nicht tangiert. Diese Einheit ist gefährdet, wenn man «hinter» dem Erkennen ein Ich-Substrat ansiedelt, durch dessen tätige Entäusserung die Erkenntnis aktualisiert würde. Es ist ein Grundgedanke der transzendentalen Gnoseologie, dass die Ich-Bedeutung einzig in der Aktualität der Erkenntnis liegt. Die existentielle oder nichtexistentielle Aktualisierung aber – die Ausrichtung auf einen Sollensanspruch - setzt als sinngebender Akt «den Sinn», «die Vernunft», «die Erkenntnis» als Einheit immer schon voraus (225). Das existentielle Sinngeschehen ist transzendental, sofern es jeweils auf der Grundlage eines transzendenten «Prius» (9) erfolgt[7]. Ist Erkenntnis im Kantischen Sinne nur möglich durch die analytische und synthetische Einheit des Selbstbewusstseins, so ist in Barths Gnoseologie das Ich nur möglich durch eine bei jeder Aktualisierung vorausgesetzte Einheit des Denkens[8]. Das Erkennen wird nicht durch ein hypostasiertes Subjekt in Gang gebracht, sondern durch die Aktualisierung eines Sollensanspruchs im Lichte der Einheit des Denkens als des transzendierenden Prius[9].

Barth versteht seine Theorie der gnoseologischen Erkenntnis als existenzphilosophische Deutung der spätantiken Hypostasenlehre, die er zur Abwehr aller Versuche einer subjektivistischen Begründung der Erkenntnis heranzieht. In der spätantiken Logos-Philosophie haben «Geist», «Vernunft» usw. den Stellenwert einer «zweiten Hypostase». Und zwar deshalb, weil sie im Absoluten nicht so beschlossen sind, dass dessen Offenbarwerden sich «mit ontologisch-gnoseologischer Notwendigkeit» (352) ergeben würde. Im absoluten Sein ist die Bedeutung der Vernunft nicht so beschlossen wie in Schellings Indifferenz des Absoluten Ideales und Reales beschlossen sind[10]. Das Faktum der Aktualisierung – das heisst das Sich-zu-erkennen-Geben des Absoluten qua Logos – ist daher ein kontingentes Geschehen, und in dieser kontingenten Vernunftmanifestation ist auch das Ich in seiner transzendentalen Bedeutung enthalten (352). Das Ich ist nicht absolut, sofern es das Medium kontingenter Aktualisierungen im Lichte eines transzendierenden Prius (der Erkenntnis, der Vernunft, der Wahrheit, des Guten) ist[11].

Diese vor dem Hintergrund der spätantiken Hypostasenlehre postulierte Kontingenz des Ich ist auch nicht mit dem Hinweis auf die Möglichkeiten seiner reflexiven Selbstthematisierung zu widerlegen. Die das Übergangsmodell beherrschende Idee eines sich in sich selbst bewegenden reinen Ich – die etwa auch im Cartesianismus Maine de Birans anzutreffen ist (337) – ist nach Barth auch nicht auf reflexionsphilosophischem Wege zu legitimieren. Ein reines Ich ist der Reflexion nicht zugänglich, weil diese immer auf inhaltlich bestimmte Erfüllung und Existenz bezogen bleibt. Daher «wird uns das Ich doch nicht anders als in seiner Relation zu einem inhaltlich bestimmten Akte der Existenz gegenwärtig werden» (336). Ein von einer existentiell-inhaltlichen Relation völlig freies Ich – das heisst ein reines, sich in sich selbst bewegendes Ich – ist auf reflexivem Wege nicht einzuholen. Und sofern sich ein nicht-relationales Ich reflexiv nicht aufweisen lässt, ist auch eine kausale Deutung des bipolaren Übergangsmodells unhaltbar. Denn das in einer kausalen Deutung dieses Modells unterstellte reine bzw. relationsfreie Ich gibt es nicht.

Der Barthschen Behauptung, es gebe nur relationale Selbstthematisierung, wäre jedoch das klassische Argument der nachkantischen Transzendentalphilosophie entgegenzuhalten, dass jede relationale

Selbstthematisierung eine nicht-relationale voraussetze. Diese Einsicht bildete den kritischen Ansatz, der die Diskussion um die Struktur der intellektuellen Anschauung in der Frühphase der Philosophie des «Deutschen Idealismus» in Gang brachte. Die Selbstthematisierung des Ich, das heisst die Möglichkeit, sich als «Erscheinung in der Zeit» zu gewahren, setzt ein nicht-phänomenales (nicht-relationales) Sein dieses Ich und auch die Möglichkeit seiner Erfahrung voraus. Das schon von Fichte formulierte Problem war dabei, dass die nicht-relationale Selbstthematisierung nicht durch eine in infinitum iterierbare Reflexionsbewegung begründet werden sollte, sondern durch einen vorreflexiven Akt, der entweder als Selbstbewusstsein bzw. als absolutes Ich bestimmt wurde (Fichte) oder aber als Anschauung, die überhaupt nicht die Form einer Selbsterfahrung oder eines Selbstbewusstseins aufweisen sollte (Schelling)[12]. Barths Argument, eine kausale Deutung des bipolaren Erkenntnisschemas sei nicht möglich, weil es – wegen der relationalen Struktur jeglicher Selbstthematisierung – ein reines Ich nicht geben könne, wäre vor dem Hintergrund dieser konstruktiven Grundannahmen der Philosophie des «Deutschen Idealismus» zu relativieren.

Ausserdem: Ist der aristotelische Ursprung der bipolaren Übergangsproblematik tatsächlich richtungsweisend für die neuzeitliche Subjektivitätsphilosophie (die sich laut Barth den aristotelischen Standpunkt durch den Gedanken anverwandeln soll, dass ein in sich kausal bestimmtes Subjekt den «Übergang» zum Objekt ermögliche)? Die Position Barths wäre beispielsweise mit jenem von Heidegger in einer Marburger Vorlesung von 1927 vorgetragenen Lösungsvorschlag zu vergleichen, nach welchem die Vorstellung vom Übergang von einem Subjekt zu einem Objekt durch eine intentionalanalytische Fehldeutung des cartesianischen Subjektbegriffs entstanden sei[13]. In der Sicht Heideggers lässt sich die Konzeption eines bipolaren Übergangsschemas auf zwei fundamentale Missverständnisse zurückführen. Das erste Missverständnis beruht auf der Annahme, das erkennende Subjekt sei nicht in sich, sondern nur kraft seiner Bezogenheit auf reale Objekte intentional. Doch zeige etwa das Beispiel von Wahrnehmungstäuschungen, dass das Wahnehmen in sich selbst ein «Verhalten zu» sei (es besteht als «Verhalten zu», ob der Gegenstand existiert oder bloss vermeint ist). Erkenne man jedoch, dass die Intentionalität eine Struktur des sich verhaltenden Subjekts und insofern ein «apriorischer Ver-

hältnischarakter» ist, so werde unweigerlich eine zweite Missdeutung nahegelegt, «der fast durchgängig die nichtphänomenologische Philosophie zum Opfer fällt»[14]. Denn dann schliesse man in der Regel von dem subjektiv-apriorischen Charakter der «intentionalitas» auf die Subjektivität bzw. Immanenz des gesamten Zusammenhangs von «intentio» und «intentum»: «An sich, sagt man, beziehen sich die intentionalen Erlebnisse als zur subjektiven Sphäre gehörig nur auf das dieser Sphäre Immanente. Die Wahrnehmungen als etwas Psychisches richten sich auf Empfindungen, Vorstellungsbilder, Gedächtnisresiduen und Bestimmungen, die das gleichfalls dem Subjekt immanente Denken dem zunächst subjektiv Gegebenen hinzufügt. Damit muss vor allem das vermeintlich zentrale philosophische Problem gestellt werden: Wie beziehen sich die Erlebnisse und das, worauf sie sich als intentionale richten, das Subjektive der Empfindungen, Vorstellungen, auf das Objektive?»[15] Die Übergangsproblematik ergibt sich für Heidegger daher als Folge aus dem zweiten grundlegenden Missverständnis bezüglich des Intentionalitätsphänomens (Ist der Zusammenhang von «intentio» und «intentum» rein immanent, wie kommt man dann «hinaus» zu den Dingen als Objekten?).

Nun ist es sowohl bei Barth wie auch bei Heidegger nicht leicht auszumachen, welche Positionen der systematischen Philosophie mit einer kausalen bzw. intentionalanalytischen Interpretation des Übergangsmodells überhaupt anvisiert sind. Heidegger scheint seine Kritik im wesentlichen gegen den erkenntnistheoretischen Realismus Nicolai Hartmanns, aber auch gegen binnenphänomenologische Ansätze zu richten[16]. Barth, der vor allem am ontologischen Ursprung des bipolaren Erkenntnisschemas interessiert ist, spricht vom kausalen Subjektbegriff als einer «in der neueren Philosophie wirksamen Fehlerquelle» (586). Dass aber auch der kausalen Deutung des kausalen Subjektbegriffs Grenzen gesetzt sind, zeigt Barths Auseinandersetzung mit der phänomenologischen Bewusstseinstheorie. Die Husserlsche Phänomenologie gilt Barth offenkundig nicht als Beispiel einer kausalen, sondern einer reflexionsphilosophischen Fehldeutung der subjektiven Erkenntnisaktualisierung. Indem er seiner Husserl-Kritik jedoch seinen eigenen gnoseologischen Reflexionsbegriff zugrundelegt, unterstellt er der Phänomenologie eine ihr sozusagen artfremde Bewusstseinsgeschichte. Ihr gnoseologisches Prinzip gewinne sie durch eine integrative Reflexions-

bewegung vom Bewussten zum Bewusstsein, ohne zu sehen, dass dieses Prinzip seinen Ursprung in der nichtreflexiven Aktualität der existentiellen Erkenntnis habe. Der kritische Haupteinwand gegen die Husserlsche Phänomenologie lautet, dass diese die reflexive Vergegenständlichung von Akten bei der Formulierung ihres Bewusstseinsbegriffs nicht nur voraussetze, sondern in Form einer reflexiven Inbegriffsvorstellung in eine primäre Erkenntnisfunktion umwandle. Und diese Umwandlung habe eine Verdeckung bzw. Verdunkelung der gnoseologischen Ursprünge der aktuellen Erkenntnis zur Folge (164-165).

Es sind zwei sich hinsichtlich ihrer zeitlichen Modalität ausschliessende Reflexionsbewegungen, mit deren Hilfe Barth die Entstehung des Prinzips Bewusstsein als Inbegriff des Bewussten zu erklären versucht. Einmal entdeckt er im Bewusstsein der Phänomenologie den «Inbegriff des Bewusstgewordenen», und bewusst geworden «ist irgendwelche Aktualisierung der theoretischen oder der existentiellen Erkenntnis» (165). Diese Auffassung impliziert eine eindeutige Sezession von aktueller Erkenntnis und Reflexion. Die aktuelle Erkenntnis ist bewusst als ein Gegenstand der Reflexion. Für diese gibt es «Aktualisierung nicht in ihrer Aktualität», sondern «nur in ihrem Vollzogensein» (165). Andererseits soll das Bewusstsein als Inbegriffsvorstellung aus einer temporalen Universalisierung der Reflexion hervorgehen. Bewusstsein ist dann der Inbegriff vergangener, gegenwärtiger und zukünftiger Vergegenständlichung von existentiellen oder theoretischen Erkenntnisakten (164). Das Verhältnis von Aktualität und Reflexion ist bei diesen beiden Inbegriffsvorstellungen somit nicht identisch bestimmt. Denn nur die Vorstellung des Bewusstseins als Inbegriff des Bewusstgewordenen enthält die Behauptung, dass die reflexive Vergegenständlichung den aktuellen Geschehenscharakter der Erkenntnis per definitionem aufhebe. Hingegen verweist die aus einer temporalen Universalisierung der Reflexion hervorgehende Inbegriffsvorstellung auf die Möglichkeit eines präsentischen, den existentiellen Geschehenscharakter nicht aufhebenden Bewusstseins.

Für beide Inbegriffsvorstellungen unterstellt Barth jedoch, dass ihr Prinzipiencharakter die für seine Gnoseologie relevante Form von Reflexion immer schon voraussetzt. Der Unterschied zwischen dem eigenen gnoseologischen Ansatz und dem der Phänomenologie besteht in seinen Augen lediglich darin, dass er sich eine integrative Universalisie-

rung der Reflexion zu einem Bewusstseinsganzen bzw. zu einem Inbegriff des Bewussten versagt. Vollziehe man jedoch eine integrative Universalisierung der Reflexion, dann komme es zur Bestimmung des Bewusstseins als Immanenz gegenüber einem transzendenten Aussenbereich und damit zu einer latenten ontologischen «Entwertung des Weltseins zugunsten des unter dem Titel des Bewusstseins stehenden geistig-seelischen Bereiches» (164). Die Idee einer reinen Bewusstseinsimmanenz würde somit zum impliziten Moment einer temporal universalisierten Reflexion.

Inwiefern aber steht diese Darstellung im Einklang mit den Daten einer phänomenologischen Begriffsgeschichte? Zunächst wäre festzuhalten, dass das Husserlsche Denken keineswegs mit der Exposition des Bewusstseins als explizitem Begründungsprinzip einsetzt. Das Frühwerk der «Logischen Untersuchungen» zeigt eine entschiedene Abhängigkeit Husserls von den relationslogischen Ursprüngen der Intentionalitätsdiskussion des 19. Jahrhunderts. Brentano hatte den sogenannten Vergleichsrelationen (Relationen der Gleichheit, Ähnlichkeit, Verschiedenheit usw.), welche die Koexistenz von zwei Fundamenten implizieren, den Sonderfall des gegenständlichen Vorstellens gegenübergestellt, für welchen die Koexistenz der Relata nicht erforderlich sei[17]. Unter veränderten Vorzeichen findet sich dieser relationslogische Gesichtspunkt beim frühen Husserl in der Behauptung wieder, dass in einer nicht-metaphysischen Beschreibung intentionaler Erlebnisse nur die Existenz dieser Erlebnisse selbst, nicht aber diejenige der in ihnen intendierten Gegenstände von Belang sei[18]. Aus der deskriptiven Fixierung des blossen «Bezogenseins auf den Gegenstand» entwickelte sich die phänomenologische Theorie der Bewusstseinsimmanenz bis hin zum Postulat der noetisch-noematischen Korrelationsforschung, wonach alle realen und idealen Einheiten Einheiten eines sinngebenden Bewusstseins darstellen[19]. Hingegen ergibt sich der phänomenologische Prinzipienbegriff erst mit der Freilegung des temporalen Ursprungs des sinngebenden Bewusstseins als des gnoseologischen Ermöglichungsgrundes der Ding- und-Welterfahrung. Die aktuelle Erfahrung hat ihr Prinzip in der Selbstbezogenheit der absoluten Subjektivität als Bewusstsein des absoluten Zeitflusses (als reiner Zeitform), in welchem alle zeitlich-begrenzten intentionalen Erlebnisse fundiert sind[20].

Dieser Idee der Letztbegründung kann aber jene die Aktualität der

Erkenntnis aufhebende Reflexionsbewegung, die nach Barth für die phänomenologische Bewusstseinstheorie massgeblich ist, nicht entsprechen. Eine universale reflexive Inbegriffsvorstellung von zeitlich begrenzten Akten kann niemals auf das Selbstverhältnis der absoluten Subjektivität führen, in welchem diese Akte fundiert sind. Gleichwohl steht der Reflexionsbegriff im Mittelpunkt der Husserlschen Theorie der transzendentalen Letztbegründung. Dass er aber gerade in ihrem Zusammenhang an die Grenze seiner deskriptiven Verwendbarkeit stösst, hat in jüngster Zeit die neostrukturalistische Husserl-Exegese im Rahmen ihrer Kritik an der neuzeitlichen Metaphysik der Subjektivität ausführlich dargelegt. Ihr kritischer Grundgedanke ist in knapper Skizzierung der folgende: In einer reflexiven Deutung der Subjektivität wird Reflexion als Bewusstsein von Bewusstsein in Analogie zum gegenständlichen «Bewusstsein von» gedacht. Mit dieser Analogie unterstellt man somit auch für die Reflexion die begrenzte Dauer eines intentionalen Aktes. Sofern jedoch dem Bewusstsein des absoluten Zeitflusses keine Dauer zukommen soll, lässt es sich nicht als eine auf sich selbst gerichtete Intention bzw. als Reflexion verstehen. Die letztbegründende Funktion der absoluten Subjektivität kann daher nicht durch ein zweistellig-intentionales Reflexionsmodell aufgewiesen werden. Andererseits fehlen der Husserlschen Phänomenologie die deskriptiven Mittel, um das Bewusstsein des absoluten Zeitflusses als einstelliges Selbstverhältnis darstellen zu können[21]. Auch in neostrukturalistischer Leseart scheitert eine phänomenologische Prinzipienlehre somit am Reflexionsbegriff, aber nicht deshalb, weil sie ihr Prinzip durch die Aufhebung des aktuellen Geschehenscharakters der Erkenntnis gewinne, sondern weil sie ausserstande sei, den transzendentalen Ermöglichungsgrund der aktuellen Erfahrung als absolutes Selbstverhältnis zu denken.

Zweifelsohne hätte Husserl die Barthsche Deutung seines Bewusstseinsbegriffs als Rückübersetzung in einen «induktiven» Psychologismus gebrandmarkt. Dennoch scheint uns der gnoseologische Rekurs auf eine psychologistische Denkfigur im Rahmen einer prinzipientheoretischen Husserl-Kritik höchst belangvoll. Barth untersucht den phänomenologischen Prinzipienbegriff nicht unter rein intentional-analytischen Gesichtspunkten, sondern im Zusammenhang der Frage einer möglichen Abkünftigkeit der Reflexion von der Existenz. Der phäno-

menologische Prinzipienbegriff setzt die Neutralisierung des existentiellen Ursprungs der Reflexion voraus. Er basiert auf einer zweifachen Verdeckung der existentiellen «actualitas» (durch reflexive Vergegenständlichung einzelner Akte existentieller Erkenntnis, durch integrative Universalisierung dieser Vergegenständlichungen zu einem Bewusstseinsganzen). Barths Gegenkonstruktion zeigt indessen, dass die gesamte Begründungs- und Prinzipienproblematik in ein völlig anderes Licht rückt, wenn man die Reflexion nicht aus einem Akt der Existenzneutralisierung hervorgehen lässt. Wird die «actualitas» der Existenz nicht phänomenologisch verdunkelt bzw. verdeckt, so zeigt sich an ihr selbst ein vorreflexiver Zusammenhang von Erkenntnisaktualisierung und Erkenntnisbegründung, in welchem das Ich keinesfalls als «Urprinzip» fungiert. Im Ich aktualisiert sich die Ausrichtung auf einen Sollensanspruch, aber nicht im Ich als hypostatischem «Quellpunkt» (590), sondern in einem Ich, für welches der «Logos» als transzendierendes Prius erkenntnisbegründend ist (insofern ist die existentielle Erkenntnis «transzendental»).

So ist es die aus dem Absoluten unableitbare «Faktizität»[22] des «Logos» als des Urprinzips der Erkenntnis, an dem sowohl das kausale Übergangsmodell wie auch die Idee eines letztbegründenden Bewusstseins gemessen werden. Barths subtile Kritik an der neuzeitlichen Subjektphilosophie lässt sich damit in zwei Thesen zusammenfassen. Erstens: Die neuzeitliche Subjektphilosophie verfehlt den Sinn der subjektiven Erkenntnisaktualisierung, weil sie den kontingenten Charakter dieser Aktualisierung im Ich nicht erfasst, sondern dieses zum Urprinzip erhebt. Zweitens: Die Missachtung der Abhängigkeit der existentiellen und theoretischen Erfahrung von transzendenten Prinzipien führt entweder auf eine kausale Darstellung der Erkenntnisaktualisierung (wie im «Übergangsmodell», in welchem die Aktualisierung kausal und nicht deontologisch bestimmt ist) oder aber zu ihrer reflexiven Neutralisierung (wie im Falle der phänomenologischen Bewusstseinstheorie).

III. Die Zeitlichkeit des existentiellen Selbstverständnisses

Der gnoseologischen Phänomenologie-Kritik liegt die zeittheoretische Annahme zugrunde, dass mit der reflexiven Vergegenständlichung

existentieller Erkenntnis deren Aktualität aufgehoben wird. Ist die Reflexion das Medium der Aufhebung gegenwärtiger Erfahrung, dann ist ihr das «fieri» existentiellen Sinngeschehens unerreichbar. Daher kann man mit der Erhebung der Reflexion zu einem gnoseologischen Prinzip die primäre Erkenntnisbedeutung der existentiellen Erkenntnis nur verdecken.

Offenkundig gibt es in «Erkenntnis der Existenz» aber auch eine gegenläufige Konstruktion, nach welcher im Innewerden der Existenz die Gegenwart nicht aufgehoben, sondern reflexiv konstituiert wird. Barths Philosophie beschreibt im Grunde zwei miteinander unverträgliche Formen der existentiellen Selbsterfahrung, die auf eine unterschiedliche Deutung des Stellenwerts der Reflexion im gnoseologischen Schema der Zeitphasen zurückzuführen sind. Denn einmal stellt Barth die Selbstbezüglichkeit der Existenz (das heisst die Möglichkeit, dass Existenz als existentielle Erkenntnis ihrer selbst inne wird) an einem Zeitschema dar, nach welchem das «fiendum-fieri-Verhältnis» die Gegenwart als «Wirklichwerden der Zukunft» (251) ausmacht, während das Faktum der Existenz aus einer reflexiven Gegenwartsaufhebung resultiert. Das «fiendum-fieri» bleibt auf die Aktualisierung eines Zukünftigen zu seiner Wirklichkeit bzw. auf das Werden der Gegenwart (252) beschränkt, die Reflexion hingegen untersteht dem Gesetz der Seinsprojektion und macht die Existenz zum Faktum der Vergangenheit:

fiendum – fieri (Gegenwart)
factum (reflexiv bzw. qua Seinsprojektion aufgehobene Gegenwart)

Nach diesem Zeitphasenschema wird Existenz sich ihrer selbst nur im Vergangenheitsmodus inne. Wird sie reflektiert, so wird ihre Aktualität – als Aktualität eines deontologisch bestimmten Sinngeschehens – aufgehoben. Dass die Reflexion die Aktualität existentiellen Geschehens aufhebe, betont Barth schon in seinem frühen Aufsatz «Über Existenz und Erscheinung»[23]. Man könne der Existenz nur dort innewerden, wo sie nicht existiere[24]. Ist Existenz Gegenwart, so ist das, was reflexiv vergegenwärtigt wird, weder Gegenwart noch Existenz[25]. Aus diesem faktischen Vergangenheitscharakter der Reflexion leitet Barth noch eine weitere Zukunftsmodalität ab. Neben der Zukunftsausrichtung im

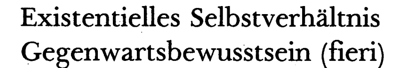
Sinne der Aktualisierung einer Sollensmanifestation gibt es reflexiv vermittelte Existenzprojektionen, «die sich mehr oder weniger deutlich aus dem zentralen Entwurf dessen, was ich selbst sein werde, ergeben» (263). Ein Entwurf künftigen Selbstseins kann aber nur «in unmittelbarer Kontinuität zu dem Selbstverständnis, das ich im Akte einer auf Existenz bezogenen Reflexion gewonnen habe» (263), vollzogen werden. Bei der vorausgesetzten «Sezession» von Existenz und Reflexion wären somit zwei Zukunftsmodalitäten auseinanderzuhalten: Zukunft als Modalität des Werdens von Gegenwart (in der Aktualisierung einer Anspruchsmanifestation) und Zukunft als Modalität einer reflexiv vermittelten Projektion des «Selbst».

In dem beschriebenen Zeitphasenschema konstruiert Barth seine Theorie des existentiellen Selbstverhältnisses mit Hilfe eines deontologisch fundierten Zukunftsbegriffs. Dabei schränkt er die Bedeutung der «actualitas» ein auf die Ausrichtung auf ein Zukünftiges, das als vorzüglich vorschwebt (617). Die Reflexion als existentielles Selbstverhältnis steht daher in einem evidenten Gegensatz zur telosbezogenen Aktualisierung. In weiten Bereichen manifestiert sich das Telos in seiner Aktualisierung, während von einer bewussten Ausrichtung auf dasselbe nicht die Rede sein könne (185). Beschränkt man die Bedeutung der «actualitas» auf die «teleologische Grundbestimmtheit» (185) der Existenz – das heisst auf ihre Ausrichtung auf ein Zukünftiges –, dann ist eine solche Kontrastierung auch einleuchtend. Und offenkundig bildet dieselbe Bedeutungseingrenzung der «actualitas» auch die Grundlage von Barths Explikation des Zusammenhangs von bewusster und unbewusster Existenz. Unbewusst ist die «relativ latent» (438) bleibende existentielle Erkenntnis, das heisst die nicht reflektierte Telosmanifestation. Sie ist Erkenntnis, sofern sich in ihr ein Sollensanspruch aktualisiert (Zukunftsausrichtung), sie ist unbewusst, sofern sie nicht Gegenstand eines Aktes der «Rekognition» (438) ist. Bewusst bzw. zum Faktum der Vergangenheit hingegen wird sie durch rekognitive (reflexive) Thematisierung (438)[26].

In seiner kritischen Gnoseologie operiert Barth indessen auch mit einem Zeitphasenschema, in welchem die dargestellte Bedeutungseinschränkung der «actualitas» irrelevant wird. Die behauptete Priorität der existentiellen Erkenntnis gegenüber der Reflexion wird dann ungültig, wenn man die Gegenwartserfahrung als aktuelles Selbstverhält-

nis deutet und die «actualitas» anhand eines Zeitphasenschemas konkretisiert, das der mathematisch-linearen Zeitauffassung entgegensteht. Für die mathematische Zeitauffassung könne die Gegenwart nicht mehr als einen Zeitpunkt bedeuten, der als Schnittpunkt zwischen Vergangenheit und Zukunft lediglich die Leerstelle des Jetzt anzeige (249). Barths Kritik der Jetztpunkt-Theorie lässt sich an einem beliebigen Zeitobjekt verdeutlichen. Für die Zeitanschauung ist wesentlich, dass sie «in jedem Punkt ihrer Dauer ... Bewusstsein *vom eben Gewesenen* ist und nicht bloss Bewusstsein vom Jetztpunkt des als dauernd erscheinenden Gegenständlichen»[27]. Nur dann also, wenn der «urimpressionale» Jetztpunkt nicht bloss den Schnittpunkt zwischen Vergangenheit und Zukunft bildet, ist Gegenwartskonstruktion und damit Bewusstsein gegenständlicher Dauer möglich. Indem sich Barth in seiner Kritik am mathematisch-linearen Zeitbegriff an einen solchen zeittheoretischen Ansatz anlehnt, löst er sich von dem Gegenwartsbegriff, der in anderem Kontext die teleologische Grundbestimmtheit der Existenz ausmachen soll. An die Stelle einer teleologischen Bedeutungseingrenzung der «actualitas» tritt dann eine universale existentielle Interpretation des Zeitphasenschemas, in welcher die Reflexion selbst (als existentielles Selbstverhältnis) die Konstitution aktueller Gegenwart ermöglicht. Nicht einmal in minimaler Dauer werde man der eigenen Existenz inne, wenn nicht diesseits und jenseits des Schnittpunkts der Gegenwart Existenz in unterschiedlicher zeitlicher Bestimmtheit bewusst würde (252). Daher wäre etwa der formalen Zeitdefinition Leibnizens (Zeit als «ordre de succession») eine existentielle Zeitdefinition entgegenzusetzen, nach welcher die Zeitphasen unterschiedliche Modalitäten existentieller Aktualisierung darstellen: «Wir werden uns unserer Gegenwart nicht bewusst, ohne dass uns ein Moment der Ausrichtung auf ein 'Noch-Nicht' mitbewusst wird. Und alle Gegenwart würde uns von Augenblick zu Augenblick schlechthin zunichte, wenn in aller Erfahrung nicht ein Moment der Reflexion auf die nun eben nicht mehr existierende Existenz beschlossen wäre. Eine Erfahrung der Gegenwart kommt nicht in Frage, wenn nicht dem, was erfahren wird, ein gewisses Moment der Dauer zu eigen ist» (252-253)[28]. Schematisch lässt sich die universale existentielle Interpretation des Zeitphasenschemas folgendermassen darstellen:

Existentielles Selbstverhältnis
Gegenwartsbewusstsein (fieri)



factum Vergangenheitsbewusstsein = Reflexion (die Bedeutung des Bewussten ist nicht eingeschränkt auf das Reflektierte)	fiendum (Bewusstsein des Noch-Nicht)

Dieser Deutung des existentiellen Selbstverhältnisses liegt ein Konzept der Gegenwartserfahrung zugrunde, das dem teleologischen Ansatz der Barthschen Gnoseologie nicht konform sein kann. Denn ob der Sollensanspruch einen ontischen oder einen eidetischen Ursprung haben mag (167-168), so ist er nach der teleologischen Bestimmung existentieller Erkenntnis doch immer in ein intransitiv-mediales Geschehen eingebunden. Der mediale Erkenntnisbegriff supponiert daher eine Dimension existentiell-gegenwärtiger Aktualisierung, ein Werden in der Zeit, das erst dadurch in ein reflexives Selbstverhältnis übergeht, dass es zum Faktum der Vergangenheit wird. Daher können die Zeitmodalitäten, die das «fiendum-fieri-Verhältnis» beim teleologischen Ansatz charakterisieren sollen, nicht den Aktualisierungsmodalitäten der universal-existentiellen Deutung des Zeitphasenschemas gleichgesetzt werden. Denn wenn sich die Gegenwartserfahrung durch reflexive Modalitäten der Aktualisierung bildet, dann wird die Konstitution des Gegenwartsbewusstseins per se zum existentiellen Selbstverhältnis, und dann ist es fraglich, inwieweit irgendein Modus der Erkenntnis diesem Sich-selbst-Innewerden der Existenz überhaupt vorangehen kann.

Die teleologische Grundbestimmtheit der Existenz schliesst die Möglichkeit aus, dass die Gegenwartskonstitution in irgendeinem Sinne ein Selbstverhältnis darstellt. Umgekehrt schliesst eine universal-existentielle (nicht-lineare) Deutung des Zeitphasenschemas die Möglichkeit aus, dass das existentielle Selbstverhältnis in einem medialen Erkenntnisgeschehen fundiert ist. Ist das existentielle Sinngeschehen a limine selbstbezüglich, dann ist die These der Priorität der Existenz vor ihrem reflexiven Selbstbezug und damit die Unterscheidung zwischen

Anspruchsmanifestation und ihrer Reflexion nicht tragfähig. Beharrt man hingegen auf einer solchen Priorität, dann wäre die Kritik am linearen Zeitphasenverständnis in eine zeittheoretische Perspektive zu rücken, die der teleologischen Grundbestimmtheit der Existenz entspricht.

Anmerkungen

[1] In Klammern gesetzte Zahlen beziehen sich auf «Erkenntnis der Existenz», Basel 1965.

[2] In Anlehnung an den stoischen Naturbegriff postuliert Barth «eine immer grössere Latenz der teleologischen Ausrichtung» (671) vom Menschen über die Tier- und Pflanzenwelt bis hin zur anorganischen Natur. Damit entzieht er sich dem Vorwurf der strukturellen Beziehungslosigkeit zwischen Existenz und Natur, den Lévi-Strauss etwa gegen die existentielle Dialektik Sartres erhebt (C. Lévi-Strauss, Mythologica Bd. IV, Frankfurt 1976, 810f.).

[3] Auch das «Vorzügliche» muss bei Barth unter einem manifestationstheoretischen Gesichtspunkt verstanden werden. Etwas spricht uns an, manifestiert sich in seiner Vorzüglichkeit gegenüber anderen Möglichkeiten (133). Das Telos der Handlung gibt seine Vorzüglichkeit in einer Aktualisierung kund, die auf sein Wirklichwerden gerichtet ist.

[4] Siehe N. Hartmann, Teleologisches Denken, Berlin 1966, 65-68. Hartmann erinnert in diesem Zusammenhang daran, dass Aristoteles die sich aus seinem teleologischen Ansatz ergebende Konsequenz, nämlich die Verbannung der Teleologie aus der gesamten Natur, nicht ziehe, sondern «das gefundene Verhältnis» von den Werdeprozessen der Techne ungehemmt auf die der Physis übertrage (68).

[5] R. Spaemann und R. Löw zeigen dies an einem Beispiel, in dem der deontologische Anspruch sich in einer organischen Nötigung (bzw. in einem organischen Sollen) niederschlägt: «Wenn ich zum Mittagessen in ein Wirtshaus gehe, dann heisst das nicht: ich *setze* den zeitvorläufigen Zweck Wirtshausessen und ergreife anschliessend kausalmechanisch die Mittel zu seiner Realisation, sondern: *angezeigt* in der Nötigung des Hungers (oder/und der Gewohnheit) erfahre ich das Ziel meiner Selbsterhaltung in Integrität, und was ich jetzt bewusst *setze,* ist die Bekräftigung des Wollens der Realisation dieses Zweckes» (R. Spaemann, R. Löw, Die Frage Wozu, München 1985, 263-264).

[6] Auf eine genauere Untersuchung der Barthschen Theorie der Ist-Aussage können wir an dieser Stelle nicht eingehen. Offenkundig bildet die reflexive Seinsprojektion neben dem formalen und dem eidetischen das dritte Strukturmoment der Ist-Aussage. Die formal-apophantische Beschreibung der Aussage [Etwas-ist-(irgendein) Begriff] findet ihre eidetische Präzisierung in der Deutung des Begriffs als anschauliches Schema (98-99). In diesem Zusammenhang wäre ausserdem zu fragen, ob und in welchem Sinne es projektive Seinsfeststellungen gibt, die überhaupt keinen Aussagecharakter haben (etwa in Form von reinen «Existenzreflexen»). Zu prüfen wäre

auch Barths Behauptung, dass die Ist-Aussage trotz ihrer «Ubiquität» nicht zum Modell aller denkbaren Erkenntnisaussagen werden könne (631).

7 So ist auch die in gewissen Kulturteleologien postulierte Kommensurabilität der Existenz mit «dem Guten» (als transzendental übergreifendem Prius) prinzipiell unmöglich (504).

8 Zu Kant siehe D. Henrich, Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion, Heidelberg 1976.

9 Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik, Basel 1967, 339.

10 Ebd. 66.

11 Vom Ich als Aktualisierungsmedium unterscheidet Barth das «Selbst» als Verdichtungszentrum der Existenz. In existentieller Verdichtung ist der Mensch nur in seiner integralen ästhetischen Erscheinung erfahrbar, das heisst sofern er der «thematisch-schematischen Selektion» (342) einzelner Akte existentiellen Sinngeschehens enthoben ist.

12 Siehe J. G. Fichte, Bemerkungen bei der Lektüre von Schellings transcendentalem Idealismus (1800), in: Fichtes Werke, hrsg. von I. H. Fichte, Bd. XI, Berlin 1971, 368ff.

13 Siehe M. Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie, Marburger Vorlesungen Sommer-Semester 1927, hrsg. von F. W. von Herrmann, Frankfurt 1975.

14 M. Heidegger, op. cit., 85-86.

15 M. Heidegger, a.a.O., 87.

16 M. Heidegger, ebd.

17 Siehe F. Brentano, Vom Denken und vom ens rationis, in: Die Abkehr vom Nichtrealen, Bern/München 1966, 368ff.

18 Siehe E. Husserl, Logische Untersuchungen, 2. Bd. I. Teil (5. Auflage), Tübingen 1968, 373.

19 Siehe E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1. Halbband, hrsg. von K. Schuhmann (Husserliana Bd. III/1), Haag 1976, 120.

20 Siehe E. Husserl, Zur Phänomenologie des innern Zeitbewusstseins, hrsg. von R. Boehm (Husserliana Bd. X), Haag 1966, 111ff.

21 Ich stütze mich auf die Forschungen M. Franks zu diesem Thema (M. Frank, Was ist Neostrukturalismus?, Frankfurt 1984, Vorlesung 16, 316-335). Frank verweist in seiner Darstellung der Vorgeschichte der neostrukturalistischen «Dekonstruktion» der Subjektivitätsmetaphysik auf die prinzipientheoretische Sonderstellung der romantisch-idealistischen Selbstbewusstseinstheorie. Bis auf die Ausnahme Hegels habe diese die Aporien einer reflexiven Begründung des Selbstbewusstseins dadurch umgehen können, dass sie – in unterschiedlicher Weise – das Selbstbewusstsein nicht für ein Prinzip, sondern für ein Prinzipiat gehalten habe (S. 333). So sei beispielsweise auch in Schleiermachers «Dialektik» das Ich kein Prinzip, sondern ein «Nebenprodukt» der Reflexion (S. 252). Darüberhinaus sei der prinzipienkritische Grundgedanke der romantisch-idealistischen Bewusstseinslehre in den Ichtheorien von Brentano, Schmalenbach und Sartre wiederzufinden (S. 251). Nach dieser philosophiegeschichtlichen Konzeption, die Frank im Gegenzug gegen Heideggers seinsgeschichtliche These von der progressiven Subjektivierung des Seins entwirft (S. 248), wäre auch Barth als Repräsentant einer nicht-subjektivistischen Ich-Theorie anzuführen. Auch für Barth ist das Ich ein Prinzipiat, wenn auch kein reflexives (es ist

vielmehr das vorreflexive Medium der Erkenntnisaktualisierung, abhängig von der kontingenten Faktizität des «Logos»).

[22] Existenzphilosophie ... (Anm. 9) 66.

[23] Ebd. 8-25.

[24] Ebd. 14.

[25] Ebd. 15.

[26] Damit sind lediglich die fundamentalen Konstruktionselemente des Verhältnisses von Unbewusstem und Bewusstem skizziert. Abgeblendet bleibt sowohl Barths Darstellung des Schellingschen Hintergrunds dieses Verhältnisses (248, 473ff.), sowie das Problem der modalontologischen Struktur unbewusster Perzeption bzw. unbewusster Existenz (77).

[27] Siehe E. Husserl, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, 32.

[28] Barth insistiert auf der ontologischen Gleichwertigkeit der Zeitmodalitäten. Gegen die in der augustinischen Tradition bis hin zu Heidegger behauptete ontologische Priorität der Gegenwart gegenüber Vergangenheit und Zukunft - gegen den «Solipsismus der Gegenwart»: Existenzphilosophie ... (Anm. 9) 17 - führt er zwei Argumente an. In einem ersten erinnert er an die Perspektivität der Zeitphasen angesichts der transzendental-gnoseologischen Zeitauffassung. Die Aussage, etwas sei vergangen, sei perspektivisch bedingt, das heisst «in der Perspektive irgendeiner Gegenwart» (290) gemacht. Orientiere man sich aber an der «aeternitas» bzw. an der «ewigen Gegenwart» als transzendentaler Zeitmodalität, dann sei die Gegenwart kein absoluter Scheitelpunkt des Zeitstromes. Vollziehende, vollzogene und zu vollziehende Aktualisierung der Existenz würden sub specie aeterni «gleichgiltig» (291). Mit einem anderen Argument opponiert Barth gegen die augustinische Vorstellung, wonach Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart qua Erinnerung und Erwartung repräsentiert seien. In einer solchen Vorstellung übersehe man, dass etwa das Erinnerte die in der Gegenwart «repräsentierte» Erinnerung transzendiere [Existenzphilosophie ... (Anm. 9) 14]. Dieser kritische Gesichtspunkt, den Barth in einer Abhandlung aus dem Jahre 1933 formuliert («Das Sein in der Zeit», Tübingen 1933), ist ein Jahrzehnt später auch massgeblich für die Sartresche Kritik am Gegenwartssolipsismus von James und Claparède (J. P. Sartre, Das Sein und das Nichts, Hamburg 1962, 164).

Die begründende Funktion der Aporie für die Existenzphilosophie Heinrich Barths

DANIEL KIPFER, Basel

I

Die wenigen Arbeiten, die sich mit der philosophischen Systematik Heinrich Barths beschäftigen[1], bemängeln abschliessend, dass sich in Barths Reflexionsbegriff sowie in seiner Bestimmung der Philosophie als und ihrer Einschränkung auf Reflexion ein Problem verbirgt, das möglicherweise das ganze Barthsche Projekt in Frage stellt, ein Problem, das noch zur Lösung ansteht.

Ebenfalls übereinstimmend wird Barths Philosophie von ihren «Voraussetzungen des christlichen Glaubens» her verstanden[2]. Barths Denken beruhe auf solchen Voraussetzungen und versuche, sich dem Gott des christlichen Glaubens – und sei es nur per analogiam – zu nähern. Es wird in diesem Zusammenhang auf die Formel von der 'Transzendenz des Transzendentalen', die eine solche Deutung der Grundlagen dieser Philosophie nahe zu legen scheint, verwiesen.

Nun ist es gewiss nicht sinnvoll, die biographische Bedeutung des christlichen Glaubens für Heinrich Barth in Frage zu stellen. Vielleicht ist es im weiteren ebenfalls nicht sinnvoll, eine solche Bedeutung für die Theoriegenese rundweg in Abrede zu stellen. Dennoch aber meine ich, dass die beiden genannten Bestimmungen – das ungelöste Reflexionsproblem und die Glaubensvoraussetzungen als systematisches Fundament seiner Philosophie – die spezifische Charakteristik dieses Denkens verfehlen. Das Verhältnis zum Christentum ist komplex; sicher aber trifft es nicht zu, dass Barths Systematik auf Glaubensvoraussetzungen, d.h. auf rational nicht mehr begründbaren Voraussetzungen beruht, wenngleich religiöse und theologische Motive wirksam sind. Barth trägt keine philosophische Glaubenslehre vor. Eine theologisch orientierte Interpretation verkennt in der Folge auch die begründende Bedeutung des zwar namhaft gemachten, meines Erachtens aber falsch bewerteten Reflexionsproblems. Wird dieses ernst genommen – als

integrierendes Moment einer rational und argumentativ verfahrenden Philosophie –, so wird deutlich, dass es der Qualifizierung von Barths Systematik als einer Ursprungsphilosophie widerspricht.

Gegen die hier knapp referierten Deutungsansätze bin ich der Meinung, dass die Formel von der «Transzendenz des Transzendentalen» zunächst und vor allem ein Problem des Denkens bezeichnet, das auch als ein solches in seiner Relevanz evident gemacht werden muss. Eine vorschnelle Identifizierung dieser Formel mit Glaubenstatsachen verfehlt die Stringenz des Ansatzes. Ich vertrete im folgenden die These, dass das Reflexionsproblem kein noch zu lösendes Problem, sondern Motiv dieser Philosophie ist. Diese Philosophie ist aporetisch verfasst und in einer bewusstseinstheoretisch bestimmbaren Aporie begründet – eben in dem Reflexionsproblem. Sie muss in ihrer Intention kritisch, in ihren Resultaten skeptisch genannt werden; ihr Verfahren ist ein ausschliesslich sich in bestimmter Negation vollziehendes dialogisches. Ihr Grundprinzip ist die philosophisch bestimmbare Aporie, aus der heraus Barth seinen Existenzbegriff entwickelt. Würde das aporetische Moment eliminiert – das heisst: das Reflexionsproblem «gelöst» –, so müsste sich der hier entwickelte Existenzbegriff als hinfällig erweisen.

Es geht Barth weniger um eine positive Lehrbildung über Existenz, als vielmehr um die kritische Destruktion unangemessenen Zugriffs auf diese. Anders ausgedrückt: Weniger Platons Ideen- oder Augustins Gotteslehre, als vielmehr die sokratische Methode hat für Barths Systematik Pate gestanden.

II

Heinrich Barth weiss sich dem *sokratischen Denken* tiefer verpflichtet, als sein Sprachgebaren, sein Stil es zunächst vermuten lassen. Nachdem er den Einsatz von 'Erkenntnis der Existenz'[3] mit einigen Überlegungen zum Problem der philosophischen Begründung gemacht hat, geht er in einer Skizze, mit der wesentliche Motive seines eigenen Philosophierens mittelbar eingefügt werden, auf die Gestalt des Sokrates ein.

Die sokratische Frage ist eine Rückfrage, die bei vorgefundenen Bedeutungsgehalten, beim «alltäglichen menschlichen Selbstverständnis» in der «Mittellage des bürgerlichen Lebens», ansetzt (18). «Sokrates fragt

nach dem tieferen Sinn einer im Leben vorgefundenen Bedeutsamkeit» (19). Insofern ist das sokratische philosophische Denken, das auf dem Marktplatz seinen Ort hat, kein freischwebendes, sondern ein bezogenes, ein dialogisches, das selbst keinen absoluten Bezugspunkt kennt.

In dieser Hinsicht weiss sich Barth Sokrates verpflichtet: beim Ausgehen vom Konkreten, beim Befragen dessen, was andere auf dem Marktplatz, auf dem Markt der Philosophie, als Antworten und Positionen anbieten. Aber nicht nur wirkliche Menschen können Partner sein in diesem sokratischen Gespräch, auch tradierte Positionen der Philosophie, die klassischen Systeme, sind Dialogpartner. Mit ihnen ist das Gespräch schon im Stellen einer Frage eröffnet.

Barth würde sich also als Sokratiker verstehen, der mit der Geschichte der Philosophie unter der Problemperspektive 'Existenz' einen Dialog führt. Die Grundintention dieses Philosophierens liegt in der Problematisierung vorgefundener Antworten und Positionen. Diese Position wird nicht erreicht, indem von einem absoluten, unbezweifelbaren Fundament aus verfahren würde; es gibt hier keinen absoluten Einsatzpunkt. Vielmehr ist es das sokratische Wissen um die in bestimmten Antworten enthaltenen Paradoxien und Aporien, das fundamentale Bedeutung hat. Das sokratische Nichtwissen, das Ignoranzbewusstsein, wird nicht bloss aufgrund eines taktischen Kalküls in die Philosophie eingeführt, es ist integrierendes Moment des sokratischen Denkens. Erst aufgrund des Ignoranzbewusstseins – 'ich weiss zwar nicht, wie es sich mit etwas wirklich verhält, aber vielleicht verhält es sich nicht so, wie mir gesagt wird' – kommt das Vehikel der sokratischen Dialektik, die auf eine bestimmte Antwort oder Position bezogene Frage, in Bewegung. Dieser Frage ist mit der kontradiktorischen Disjunktion des 'Sic et Non' – etwas verhält sich so oder es verhält sich nicht so – die bestimmte Negation als ihre Möglichkeitsbedingung immanent. Eine bestimmte, konkrete Position, auf die die Frage bezogen ist, wird in bestimmten Aspekten negiert; so vollzieht sich der Fortgang eines sokratischen Dialoges, der auf einem Ignoranzbewusstsein beruht, in bestimmten Negationen[4].

Sokrates aber ist nicht nur Dialogiker, er ist auch Aporetiker: Barth kann es deshalb «nicht begrüssen, wenn sich der Philosoph habituell als Prediger» zu erkennen gibt und «im Hinübergleiten in ein eindeutig priesterliches Gebaren seinen eigentlichen Auftrag» verhüllt. «So sehr

wir die priesterliche Gestalt des Philosophen in Ehren halten, so wird für die Philosophie doch eher Sokrates als der sich in den Ätna stürzende priesterliche Philosoph wegweisende Bedeutung haben. In Sokrates begegnet uns die geschichtliche Erscheinung jener Gegenmöglichkeit des Philosophen, dessen Wesen sich in der Reflexion und der ihr entspringenden Dialektik vollkommen auszuwirken» scheint (268/69). Das Denken des Sokrates kreist um die Existenz; aber «er sieht davon ab, sie mit der Geste des priesterlichen Thaumaturgen zu evozieren. Er weiss um die Distanz des Wortes von der Existenz. Er meint sie nicht durch pathetischen Nachdruck überbrücken zu können. In seiner Ironie gibt er das Bewusstsein dieser Distanz zu verstehen» (269).

Wenn Barth auch hier noch Sokrates folgen will und in ihm die paradigmatische und wegweisende «Gegenmöglichkeit des Philosophen» wahrnimmt, so bedeutet das, dass in seinem Unternehmen am Schluss kein Grundprinzip herausspringen darf oder dass die Lösung des Existenzproblems, wenn sie prinzipiell formuliert wird, selbst aporetisch bleiben muss. Die Existenzauslegung, die sich als auf einem Ignoranzbewusstsein beruhender und sich in bestimmten Negationen vollziehender Dialog entwickelt, mündet am Schluss selbst in eine Aporie. Das Verfahren der bestimmten Negation führt, wenn überhaupt, zu einem Grundprinzip, das sich der oratio recta verweigert. Andernfalls würde das Ignoranzbewusstsein am Schluss als bloss taktisches und methodisches Moment entlarvt, würde die Existenzauslegung zur Leiter, die, mit Wittgenstein, weggeworfen werden könnte. Es würde am Schluss dann doch möglich, Existenz «mit der Geste des priesterlichen Thaumaturgen zu evozieren». Der Dialog, den Barth unter der Problemperspektive 'Existenz' mit der philosophischen Tradition führt, lässt zwar «Grundlinien einer philosophischen Systematik» sichtbar werden; zu einem Grundprinzip, in dem alle Momente der Existenz vollständig vermittelbar wären, gelangt Barth aber nicht. «Sokrates will uns sagen, dass sich die frontale Bewältigung der Existenzfrage auf der Ebene der Reflexion und des Dialoges nicht ereignen kann» (269).

In welchem Sinn bei Barth von einem begründenden Ignoranzbewusstsein gesprochen werden kann und wie dieses aporetisch systematisiert wird, soll im folgenden gezeigt werden.

Dem sokratisch denkenden Philosophen steht kein anderes Mittel zur Verfügung als die Reflexion und die dieser entspringende Dialektik;

gleichzeitig aber weiss der Sokratiker, dass sich das Existenzproblem auf dieser Ebene nicht vollständig und adäquat bewältigen lässt.

III

Die für Barths Philosophie grundlegende Entscheidung für die Priorität der Gnoseologie vor der Ontologie und, parallel dazu, der *Existenz* vor dem *Sein* wird schon im Ansatz gefällt und in immer neuen Argumentationsgängen plausibilisiert. Sie wird damit auch zunehmend differenziert vorgetragen[5].

Für Barth steht jedenfalls fest: «Die Existenzphilosophie kann nicht zu einem Derivat der Ontologie werden» (14/15). Andernfalls würde Existenz in den gegenständlichen Objektbereich einbezogen, sie würde auf die Ebene des Seienden projiziert, selbst auf ein Seiendes nivelliert. Die spezifische Charakteristik der Existenz: Aktbedeutung, Zeitlichkeit, sowie die für sie konstituierende erkennende Bezogenheit auf ein Nicht-Seiendes, auf das in existentieller Erkenntnis entworfene Sein-Sollende, kann nicht Gegenstand der Ontologie sein.

Mit der Existenz ist eine Frage der Philosophie der Erkenntnis, der Gnoseologie aufgeworfen, und Barth führt seine Systematik auch als eine solche durch. Trotz seiner gnoseologischen oder erkenntnistheoretischen Grundorientierung bleibt es ihm aber verwehrt, mit unbefragten Begriffen der modernen Erkenntnistheorie: «Subjekt», «Bewusstsein», «Ich», «Objekt» einzusetzen, um aus ihrer Korrelation einen gnoseologisch bestimmten Existenzbegriff zu entwickeln. Existenz wird mit dem Verfahren der bestimmten Negation nicht nur gegen jede ontologische Vereinnahmung und Präformierung geschützt; es wird auch aufgewiesen, dass die latenten und manifesten Substantialisierungen der erkenntnistheoretischen Modelle Existenz verfehlen. Hier wird in besonderem Masse deutlich, dass Barths Philosophie eine vorwiegend, wenn nicht ausschliesslich, kritische, kaum aber eine konstruktive Funktion hat.

Die aktuelle Bedeutung von Existenz und Erkenntnis, ihre sie von Sein unterscheidende Zeitlichkeit, ihre Begründung und die Möglichkeit ihrer Beschreibung sind als Probleme erst zu gewinnen.

IV

Die Problematik der Existenz als Gegenstand der Gnoseologie wird mit der grundlegenden These zugespitzt, dass Existenz als Sein des Menschen Erkenntnis ist. Existieren heisst im *Erkennen existieren*. Erkennen ist das Worin der Existenz.

Mit der Verbalform – Erkennen, Existieren – ist Wesentliches angedeutet: Existenz kann nicht als ein Seiendes, als ein Vorhandenes bestimmt werden; sie ist als Werden, als Geschehen, als 'fieri' Thema der Untersuchung. Es ist die Aktualität des existentiellen Geschehens als Erkennen, das der Begründung und der Beschreibung bedarf. Es ist das 'fieri' der Existenz in seiner zeitlichen Gespanntheit zwischen der zum 'factum' gewordenen Vergangenheit und dem 'fiendum', dem in existentieller Erkenntnis entworfenen Sein-Sollenden, das im Brennpunkt des Interesses, der philosophischen Rückfrage, steht. Das aktuelle Geschehen der Existenz, ihr Aktuell-Werden, wird als im weitesten Sinne begriffenes Erkennen bestimmt. Unter diesen Erkenntnisbegriff sind theoretische und praktische Erkenntnis, sind Willens- und Gefühlsregungen zu subsumieren; bei allen Modifikationen aktueller Existenz handelt es sich um aktuelles Erkennen, in dem Existenz sich konstituiert.

V

Barths Philosophie ist eine Philosophie der Explikation. Ihre Durchführung, ihre Denkbewegung als bezogene Dialogik ist nicht zu ersetzen durch eine rekonstruierte Systematisierung, in der die materiale Fülle der existentialen Einzelanalysen analytisch enthalten wäre, aus der sich die Einzelanalysen vollständig deduzieren liessen. Trotzdem: Es muss hier einen Grund geben, von dem aus oder auf den hin verfahren wird – und sei es nur als Erkenntnisinteresse. «Grundlinien einer philosophischen Systematik» bedürfen eines Einheitsprinzips, eines Focus. Es muss lediglich gewährleistet sein, dass der Begriff der Begründung, dass der Grund und das darauf «errichtete» System dem Desiderat der Offenheit genügen (vgl. 16 und 104). Mit einiger Vorsicht kann dieses Problem folgendermassen umschrieben werden: Der *Grund* dieser Philosophie ist

als *Motiv*, als Movens, das das Denken in Gang bringt, zu verstehen; die Begründung bestände dann in der Durchführung der Explikation, die den Grund als Motiv plausibilisiert und in ihrer Bezogenheit auf den Grund auch die Einheit garantieren würde.

Gemäss der fundamentalen These, Existenz sei in ihrer Aktualisierung Erkennen, ist die Frage nach Grund und Begründung eine nach der Begründung des Erkennens in aktueller Bedeutung. Infolge der gnoseologischen Grundorientierung ist eine ontologisch-anthropologische Begründung ausgeschlossen. Erkenntnis kann nur in einem transzendentalen Rückgang begründet werden. Doch das aktuelle Erkennen zeigt sich zunächst nur als unableitbares Geschehen, als Ereignis ohne substantielles und kausal wirksames Substrat. Die philosophische Reflexion, die immer ein Nachträgliches ist, wird keines Subjektes habhaft, das als hypostatischer Grund dem aktuellen Erkennen kausal zugrunde läge.

Aus den bisher eingeführten Bestimmungen geht hervor: Motiv und Grund der Barthschen Existenzphilosophie ist das Ignoranzbewusstsein bezüglich der Existenz. Das Verfahren der bestimmten Negation, der Rückfrage an die philosophischen Systeme muss, gemäss dem sokratischen Vorbild, dieses Ignoranzbewusstsein als rekonstruierbare Aporie sichtbar werden lassen – und dies bei einer gnoseologischen oder erkenntnistheoretischen Grundorientierung. Der Grund der Barthschen Explikation liegt also, so meine ich, in den fundamentalen Schwierigkeiten jeder Bewusstseinstheorie als die Gnoseologie begründender Theorie. Barth entwickelt seinen Existenzbegriff aus bewusstseinstheoretischen Aporien. Diese ermöglichen einen der aktuellen Existenz adäquaten Begriff. Sie werden am Schluss nicht aufgelöst, sondern als Aporien «systematisiert».

VI

Der positive Sinn von Descartes' Rückgang auf die *Subjektivität*, auf die res cogitans, liegt in der Ausgliederung des Erkenntnis- und Denkvermögens aus dem Bereich möglicher Gegenständlichkeit. Das Erkenntnisvermögen ist in Kategorien der Gegenständlichkeit nicht fassbar, es ist nicht anschaulich vorstellbar. Im Anschluss an Descartes und dann

vor allem an Kant wurde diese Unterscheidung, nachdem sie in die geläufige Erkenntnislehre eingefügt war, als Dualismus wirksam, demzufolge die Begriffe «Subjekt» oder «Bewusstsein» einerseits, «Objekt» andererseits unbefragt als Voraussetzungen des Erkennens und damit als dualistisch aufeinander bezogene Fundamentalbegriffe der Erkenntnislehre angesetzt wurden. Damit wurde sowohl das Erkennen selbst als auch das Bewusstsein, das nach demselben zweigliedrigen, am Verhältnis von Subjekt und Objekt orientierten Modell verstanden wurde, relational gedeutet. Vor allem im 19. Jahrhundert ist nach Barth das Schema von Subjekt und Objekt in der Erkenntnistheorie zum «Gemeingut der philosophisch Beflissenen» (158/59) geworden. «Heute wird dieses Schema weithin in Frage gestellt, aber zumeist in einer vagen Tendenz zur Überbietung geläufiger Formulierungen, die von ferne nicht als eine kritische Verarbeitung der in ihm gestellten Frage angesehen werden kann» (159).

Zentrale Gedankengänge in «Erkenntnis der Existenz» gelten der Kritik dieses Schemas: «Es ist grundsätzlich nicht möglich, 'Erkenntnis' in dem Sinn zu überholen, dass sie auf die Relation von zwei ausser ihr liegenden Prinzipien ... zurückgeführt wird» (160). Wo dies geschieht – und es geschieht mit dem fraglosen Ansetzen von Subjekt und Objekt als Fundamente der Erkenntnislehre – findet eine latente oder manifeste Hypostasierung und Substantialisierung eines vom Erkenntnisakt unterschiedenen und diesem zugrunde liegenden Agens statt.

Obwohl Kant mit seinem Paralogismuskapitel als Zeuge für die Problematik einer hypostatischen Seelen- oder Bewusstseinsrealität behandelt wird, muss er sich, zumindest was den Einstieg in die Vernunftkritik anbelangt, den Vorwurf des Dogmatismus gefallen lassen: «In Kants Desiderat einer 'transzendentalen Erklärung' liegt eine Fehlerquelle beschlossen. Ihr Grundfehler liegt darin, dass sie von den vorgegebenen gnoseologischen Instanzen des Subjekts und des Gegenstandes ausgeht, um aus ihrer Beziehung die Erkenntnisse a priori verständlich zu machen» (161, vgl. auch 215). Die Kritik gilt der Einführung einer Relation in die ursprüngliche Bedeutung der aktuellen Existenz als Erkennen.

Auch der Bewusstseinsbegriff wird einer Kritik unterzogen: «Dieser Begriff ist zuwenig geschützt gegen jene latente Mythologisierung seiner Bedeutung, die in ihm einen mit Akten und Inhalten erfüllten Raum vorzustellen verleitet» (166). Statt von latenter Mythologisierung kann

hier auch von der latent metaphorischen Redeweise gesprochen werden, die mit dem Fundamentalansatz der Begriffe «Subjekt» und «Bewusstsein» samt allen Folgelasten zum Tragen kommt. «Innen und Aussen», «Aktivität und Passivität» u.a. drängen sich zur Interpretation des Erkenntnis- und damit des Existenzphänomens auf. Die Existenz in aktueller, ursprünglicher und unableitbarer Bedeutung wird mit solchen Metaphern aber notwendig verfehlt.

Soll die in der Subjekt-Objekt-Korrelation gestellte Frage kritisch verarbeitet und überwunden werden – dies ist Barths Anspruch –, dann muss gezeigt werden können, dass eine relationale Deutung des Erkennens sowie die an dieser orientierte und sie begründende reflexionstheoretische Deutung des Bewusstseins hinfällig sind und durch eine bessere, nicht relationale ersetzt werden können. Zugleich muss man darauf achten, dass Mythologisierung und Metaphorik der Redeweise, wenn sie schon nicht vermieden werden können, nicht latent bleiben, sondern reflektiert werden.

VII

Heinrich Barth spricht im Blick auf die neuzeitliche Philosophie von einer *Philosophie der Vernunft*. Es ist die Vernunft, d.h. die Aktualisierung von Erkenntnis im Erkennen, die Bewegtheit des Erkennens, die mit der Neuzeit ins Zentrum der philosophischen Aufmerksamkeit rückt. Barth macht sich jedoch die Diagnose, dass die neuzeitliche Philosophie «subjektivistisch» sei, dass der Mensch gleichsam als ein Absolutes in den Mittelpunkt gestellt werde, nicht zu eigen. In einer solchen Bewertung «ist zwar irgend etwas Wahres beschlossen. Allein es wäre doch eine recht fragwürdige Sache, von diesem Gedankenkreise aus die Philosophie der Neuzeit summarisch kritisieren zu wollen» (216). «Vernunft» meint primär nicht ein subjektives Erkenntnisvermögen, ein Vermögen, über das der Mensch als Subjekt verfügt.

Barth findet die adäquate Begründung des Erkennens oder der Vernunft im 'Kernstück', im 'Brennpunkt' der Kantischen Vernunftkritik, in der 'transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe'. Hier wird als Voraussetzung aller Erkenntnisakte die Einheitsleistung der reinen Apperzeption, des Selbstbewusstseins, rekonstruiert, die

selbst durch keine Vorstellung überholbar ist und die – dies vor allem – nicht mehr auf ein Subjekt als ihren Grund verweist: «Das Denken, der Akt des Verstandes, setzt aber eine die einzelnen Verstandesakte übergreifende, sie transzendental transzendierende Einheit voraus» (220). Die einzelnen Akte transzendierend ist die transzendentale Einheit des Selbstbewusstseins zum einen, weil sie in allem Bewusstsein ein und dieselbe ist und also jedes Bewusstsein des einzelnen transzendiert, zum andern, weil sie auf nichts Immanentes mehr rückführbar ist. Der Grund des aktuellen Erkennens entzieht sich dem erkennenden Zugriff. Das Transzendentale ist nur dann im eigentlichen Sinne «überschreitend», wenn der Akt nicht mehr vom Subjekt her, «sondern vom Akt her das Subjekt verstanden wird» (221). Barths Deutung der 'transzendentalen Deduktion' beruht auf der Beobachtung, dass hier jede Möglichkeit ausfällt, «auf ein vorgegebenes, schon festgelegtes 'Ich' oder 'Wir' Bezug zu nehmen, und damit die weitere Möglichkeit, von der Basis den Schritt zum gegenständlichen Sein zu vollziehen.» Der transzendentalphilosophische Rückgang führt in der Hierarchie der Begründungen zur Priorität des Aktes. Das den Akt transzendental Ermöglichende wird von Barth mit Kant als radikal transzendierend verstanden. Die transzendentale Möglichkeitsbedingung des Erkennens muss als radikal transzendierend angesetzt werden, weil sie sich nicht als bewusstseinsimmanentes Substrat rekonstruieren lässt. In diesem Sinne spricht Barth von der «Transzendenz des Transzendentalen».

Damit wird das Problem der Begründung der aktuellen Existenz als Erkennen zuletzt zu einem Problem der Selbstbewusstseinstheorie. Die Formel von der «Transzendenz des Transzendentalen» wehrt zunächst eine immanent verfahrende Theorie des Bewusstseins ab, nach der dieses in der Reflexion seine eigene Voraussetzung als Subjekt, als Ich erreichen kann. Damit wird auch die am Gegenstandsmodell orientierte Theorie des Selbstbewusstseins zurückgewiesen, die die Vertrautheit des Aktes mit sich selbst als bewusste Reflexionsleistung des sich selbst vergegenständlichenden Subjekts versteht. Barth beharrt mit der «Transzendenz des Transzendentalen» auf dem paradoxen oder auch unvollständigen Resultat der Kantischen «Deduktion», demzufolge das ursprüngliche aktuelle Erkennen unableitbar, ein Geschehen ohne Ursache ist.

VIII

Wenn der Rekurs auf ein dinglich vorgestelltes Subjekt für die Begründung des Erkennens diesem nicht angemessen ist, so wird auch die in ihm mitgedachte Relation für die Beschreibung des aktuellen Erkennens nicht zureichen. «Erkennen» verweist zwar als transitives Verb auf einen Urheber, von dem es aktiv vollbracht wird. Doch dieser dem natürlichen Weltbewusstsein entstammende Erkenntnisbegriff wird von Barth zugunsten einer medialen, am genus medium orientierten Deutung aktueller Erkenntnis überschritten und erkenntnistheoretisch begründet. Erkenntnis muss als *«Offenbarwerden»*, als *«Sich-Erschliessen»*, als *«Manifestation»* von etwas begriffen werden (vgl. 172ff.).

Die Bestimmung von Existenz kann deshalb in folgender Richtung präzisiert werden: Existenz existiert in dem, was sich in ihr als ihre Konstitution manifestiert. Auf diesen aus der Erlebensperspektive durch nicht-objektives Denken entworfenen Begriff aktueller Existenz kann die Kategorie der Kausalität nicht mehr angewendet werden. Begriffe wie «Aktivität» und «Passivität», «Innen» und «Aussen» machen hier keinen Sinn mehr. Medial verstandene Existenz als Manifestation muss als unableitbares und ereignishaftes Geschehen begriffen werden. Bewusstseinstheoretisch ausgedrückt: Das Ichbewusstsein, die Selbstzuschreibung des Erkenntnisaktes, das Wissen um die Manifestation, in der sich Existenz konstituiert und ereignet, ist in der Manifestation selbst als interne Eigenschaft schon mitgegeben. Selbstbewusstsein als denknotwendiges Attribut des Erkennens ist nicht auf einen Akt spontaner Reflexion angewiesen.

IX

«Es ist ein Verdienst Fichtes, auf die philosophisch unerhört relevante Bedeutung der 'Reflexion' hingewiesen zu haben» (258). Mit der *Reflexion* ist denn auch ein zentrales Thema der Barthschen Systematik genannt.

Barth behauptet, dass es die Reflexion als «sekundäre Vernunft» sei, die allein Kenntnis der «primär bewegten Vernunft» vermittelt (vgl. 258). Es scheint sich also doch eine relationale Deutung des Bewusst-

seins aufzudrängen, wenn es richtig ist, dass die begleitende reflektierende Selbsterkenntnis die Aktualisierung von Existenz dieser selbst zum Bewusstsein bringt. Gleichzeitig aber spricht Barth von einer «Sezession der Reflexion vom existentiellen Geschehen», also von der aktuellen Erkenntnis (vgl. 261). Damit meint er, dass vergangene Existenz als Ereignis nicht in ihrer aktuellen Bedeutung vergegenwärtigt werden kann. Vergangene Existenz kann als zum «factum» gewordenes «fieri» der Reflexion nur als objektivierte gegenwärtig werden: «Bei allem Wissen darum, dass das, worauf die Reflexion reflektiert, nicht ein gegenständliches Sein ist, kann sie doch dessen Objektivierung nicht vermeiden» (261).

Hier scheint ein Widerspruch vorzuliegen: Reflexion als den Erkenntnisakt begleitende kann nicht von dem, was Barth Sezession nennt, betroffen sein. Die Verwirrung wird noch grösser, wenn Barth zuletzt davon spricht, dass Reflexion ein «Modus der Erkenntnis» sei und also in der integralen Bestimmung der aktuellen Erkenntnis als Manifestation aufgehen muss.

Offensichtlich ist der Reflexionsbegriff mehrdeutig; Barth ist allenfalls vorzuwerfen, dass er diese Homonymie nicht terminologisch aufgelöst hat. Doch auch wenn dieses begriffliche Problem geklärt wäre, so würde das Problem in der Sache weiterbestehen. Es ist dies ein Problem der Sprache und des Denkens überhaupt, das von Barth im Anschluss an Fichte folgendermassen formuliert wird: dieser bringe uns zum Bewusstsein, «dass die geschichtliche Existenz und die Existenz als solche streng genommen weder gedacht noch ausgesagt werden kann, indem sie in ihrer Aktualisierung aller Vergegenwärtigung entgleitet» (50).

Die Rede von der primär bewegten und sekundär begleitenden und also bewusstmachenden Vernunft als Reflexion zeigt nur, dass Vernunft, wenn sie begrifflich – in oratione recta – bestimmt werden soll, nur als relationale gefasst werden kann, ihr Sein aber kein relationales ist. «Primäre» und «sekundäre Vernunft» verweisen auf ein einheitliches Phänomen, Erkenntnis in ihrer Aktualisierung. Die eine Form der Reflexion ist integrierendes Moment von aktueller Erkenntnis als Manifestation. Der andere Reflexionsbegriff zeigt die Begrenztheit der Existenz in ihrer Verfügungsmöglichkeit über sich selbst an. Zwar ist es die so verstandene, zum Bewusstsein bringende Zurückwendung auf vergangene, nicht mehr aktuelle Existenz als «factum», die bewusste existenz-

geschichtliche Identität ermöglicht. Und doch ist die Form der Reflexion, trotz ihres Eingeschränktseins auf uneigentliches und unvollständiges Vergegenwärtigen dessen, worauf reflektiert wird, aktuelle Erkenntnis, die nicht von einem hypostatischen Subjekt vollzogen wird. Sie ist ein Modus des aktuellen Erkennens als Manifestation.

Es zeigt sich, dass sich die verschiedenen Bedeutungen des Reflexionsbegriffs aus verschiedenen Hinsichtnahmen auf das aktuelle Erkennen und sein Bewusstwerden ergeben. Die eine Bedeutung meint einen Modus des aktuellen Erkennens, die andere ein denknotwendiges integrierendes Moment desselben. Gezeigt wird damit lediglich, dass Reflexion keine in dem Sinne privilegierte Form des Erkennens ist, dass durch sie das Erkennen selbst als solches begründet werden könnte.

Beide Bedeutungen des Reflexionsbegriffs verweisen auf eine Schwierigkeit: Das philosophische Nachdenken über Erkenntnis führt zu hypostatischen Voraussetzungen des Aktes, durch die aber der Akt nur inadäquat, d.h. nicht als Akt, zum Ausdruck gebracht werden kann. Durch Reflexion vermag Vernunft, vermag Selbstbewusstsein nur relational gefasst zu werden. Selbstbewusstsein aber, die Vertrautheit des Erkennens mit sich selbst, ist durch Relationalität nicht adäquat deutbar, weil Selbstbewusstsein in statu nascendi und real auf keiner Relation beruht. Philosophisches Nachdenken, das selbst nur Reflexion sein kann, wird damit darauf eingeschränkt, oratio obliqua, unangemessene Rede über einen Sachverhalt zu sein, der sich immer schon eingestellt und ereignet hat, der nur durch die via negationis umschrieben und expliziert, nicht aber begrifflich bestimmt und begründet werden kann.

Die Schwierigkeiten aller Bewusstseinstheorien (infiniter Regress, Zirkularität, Vergegenständlichung einer Funktion), die wesentlich auf der Reflexionsproblematik beruhen, sind hier in der Form einer Aporie in die Lösung selbst hereingenommen: Manifestation ist streng genommen nicht denk- und nicht aussagbar.

Barth sieht sich nach der kritischen Destruktion der Fundamentalbegriffe «Subjekt», «Ich», «Bewusstsein» mit der Aufgabe konfrontiert, diese neu zu fassen. Grundidee dieser Neufassung ist: Die subjektive oder die Ich-Bedeutung des Erkennens liegt in seiner Aktualisierung; das Erkennen überhaupt ist ich- oder subjektlos.

X

Barth zieht mit seinem Manifestationsprinzip die konsequente Schlussfolgerung aus Kants Vernunftbegründung in der Undinglichkeit des Aktes, ohne sich aber, was die Bestimmung von *Bewusstsein* und *Selbstbewusstsein* anbelangt, in den von Fichte diagnostizierten Reflexionszirkel zu verstricken. Reflexion ist kein ursprüngliches Phänomen; es ist nicht möglich, Selbstbewusstsein als bewusstes Sich-selber-Vorstellen, als durch Reflexion hervorgebrachten Selbstbezug zu verstehen.

Reflexion als Modus des aktuellen Erkennens setzt den unableitbaren Akt immer schon voraus, einen Akt, in dem Selbstbewusstsein als Kenntnis des Aktes von sich selbst immer schon unmittelbar mitgegeben ist. Es ist für die Selbsterkenntnis des Aktes nicht notwendig, dass ein Bewusstsein explizit auf ihn als sein anderes reflektiert (damit würde ein infiniter Regress eröffnet).

Barth entwickelt explizit keine Bewusstseinstheorie; er spricht von bewusster und unbewusster Erkenntnis; Bewusstwerden hat logische Priorität vor dem Bewusstsein. Dennoch scheint es mir legitim, mit der gebotenen Vorsicht, für die Zwecke dieses Aufsatzes Barths begründende Theorie als Bewusstseinstheorie zu bezeichnen: Er behandelt Existenz als Problem, das von der modernen Erkenntnistheorie her behandelt werden muss. Wie charakterisiert er Bewusstsein? Wie ist seine begründende Theorie zu deuten und zu bewerten?

Spätestens hier zeigt sich, dass sein Ansatz durchaus mit den fortgeschrittensten Bewusstseinstheorien vergleichbar ist. Barth hat aus den Zirkeln, in die sich die moderne Philosophie im Anschluss an Descartes und Kant in der Deutung des Bewusstseins verstrickte, die Konsequenzen gezogen; und sein Ansatz stimmt damit mit den Schlussfolgerungen überein, die heute aus der zusammenfassenden Darstellung der einschlägigen Diskussion gezogen werden[6].

Bewusstsein ist keine Relation, keine Selbstbeziehung; es muss als im Akt eröffnete *Dimension*, die nicht Urheber ihrer selbst ist, verstanden werden. Bewusstsein kann «nicht mehr als etwas in einer Innenschau oder Introspektion Zugängliches» beschrieben werden (61). Jede «Schau setzt ein Geschautes voraus, womit eine Relation in die Einfachheit von Bewusstsein eingeführt würde. Ebensowenig kann Selbstbewusstsein als Resultat eines zielgerichteten Unternehmens oder einer Identifika-

tion verstanden werden, denn beide Operationen setzen entweder ein zeitliches Vor und Nach oder eine Dualität von distinkten Gegebenheiten voraus, die der Unbezüglichkeit des Phänomens widersprechen» (61). Gegen alle durch die Sprache vermittelte Annahme eines das Bewusstsein begründenden Selbstbezuges muss Bewusstsein als vollkommen irrelationale Dimension von Ereignishaftigkeit gedeutet werden (vgl. 62). Bewusstsein ist sodann eine «ausschliessende Dimension»: «Es ist unsinnig sich vorzustellen, dass sich zwei oder mehrere Bewusstseinsfälle überdecken» (62). Dieser Gedanke ist auch für Barths Reflexion über Existenz und Koexistenz von zentraler Bedeutung. Bewusstsein ist schliesslich implizit immer schon mit sich selbst vertraut; die Vertrautheit mit sich (Selbstbewusstsein) ist eine «interne Eigenschaft» des Bewusstseins (63); die «Vertrautheit-mit-sich entspringt (ereignishaft) aus dieser an ihr selbst anonymen Dimension» (64). «Eine Selbstbeziehung kommt dem Bewusstsein allenfalls insofern zu, als wir uns über es verständigen: Es ist Bewusstsein und Kenntnis von Bewusstsein in einem und somit, in unserer schwer vermeidbaren, aber missverständlichen Rede: Kenntnis von sich» (64). Also auch hier der Hinweis auf ein durch die Sprache vermitteltes Problem, der Hinweis auf die oratio obliqua. Die Qualifizierung dieser Deutung von Bewusstsein kann auch auf Barths Theorie bezogen werden: «Der Vorschlag ist nicht weit entfernt von aporetischen Lösungsversuchen ...» (61)[7].

XI

Den Versuchen, Vernunft, Bewusstsein und Selbstbewusstsein immanent zu rekonstruieren, setzt Barth die unableitbare Ereignishaftigkeit des Erkennens als *Manifestation* entgegen. Manifestation wird zwar nicht in den Zirkeln der Reflexion gefasst, es wird von ihr aber behauptet, dass sie nur inadäquat, streng genommen überhaupt nicht gedacht werden könne, dass sie nur in oratione obliqua aussagbar sei. Barths Restriktion der Philosophie auf Reflexion und damit auf notwendig inadäquates, indirektes Erkennen ist zentrales Motiv seines Denkens – ein Motiv, das von den bewusstseinstheoretischen Aporien hergeleitet wird. Die Lösung dieser Aporien, die Rede von der Existenz als Manifestation, bleibt selbst aporetisch, weil sie ein einheitliches und ursprüng-

liches Phänomen meint, dieses aber nicht in actu fassen kann. Dafür steht Barths Formel von der «Transzendenz des Transzendentalen». Diese ist der Inbegriff des Wissens um die aporetische Grundstruktur von Bewusstseinstheorie und -begründung überhaupt. Sie ist deshalb als erkenntnistheoretische Fassung des sokratischen Ignoranzsatzes zu bezeichnen. Dieses wissende Nicht-Wissen, das Wissen um die fundamentale Aporie in der Letztbegründung des Erkennens, ist mit der «Transzendenz des Transzendentalen» systematisiert und zugleich systemgenerierendes Prinzip der Barthschen Philosophie. Der Existenzphilosoph und Sokratiker Barth hat seinen Dialogpartnern dieses wissende Nicht-Wissen voraus: dass 'Existenz' ein Grenzbegriff, dass Existenz in ihrer Ereignishaftigkeit nicht ableitbar ist, dass ihr Transzendentales transzendent genannt werden muss. Die bewusstseinstheoretische Aporie ist das Grundmotiv dieses Philosophierens, das in der Entwicklung des Existenzbegriffes als Motiv begründet und plausibilisiert wird. Das wissende Nicht-Wissen ist der negative Massstab, an dem Antworten auf Fragen, die für eine Theorie der Existenz relevant sind, gemessen werden; ein negativer Massstab, der es erlaubt, Konzepte und Positionen als ideologieverdächtig zu entlarven. Barth formuliert seinen Ideologieverdacht folgendermassen: «Ein immanentes Verständnis der Vernunft führt zu ihrer Dämonisierung» (478).

Es wäre im folgenden zu zeigen, wie Barth an bestimmten Problemkomplexen sein auf einem Ignoranzbewusstsein beruhendes, sokratisch-dialogisches Verfahren der bestimmten Negation ohne positiven Systemabschluss durchführt und Existenz ex negativo freilegt. So würde etwa sein kritischer Freiheitsbegriff sichtbar, der darauf beruht, dass die ausschliessende Alternative von Determinismus und Indeterminismus für seinen gnoseologischen Existenzbegriff ad absurdum geführt wird. Barth fällt es mit seinen bewusstseinstheoretischen Voraussetzungen leicht, Existenz sowohl vor deterministischer als auch vor indeterministischer Vereinnahmung zu schützen. Strukturell Analoges würde im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, von bewusster und unbewusster Existenz sichtbar.

XII

Auf eine abschliessende Bewertung der Barthschen Philosophie möchte ich verzichten. Es liessen sich bezüglich der Konsistenz der Barthschen Rekonstruktionen – und seien es auch nur Rekonstruktionen einer Aporie – kritische Fragen stellen. Ein Problem jedoch, das in jedem Fall bestehen bleibt – es ist kein anderes als das von Barth selbst in Anschlag gebrachte –, sei genannt: Wie ist es überhaupt möglich, Kenntnis vom existentiellen Geschehen zu haben, wenn es doch der Reflexion in seinen integralen Bestimmungen nicht zugänglich ist? Barths Antwort, der Existierende habe diese Kenntnis unmittelbar, sie sei aber nur mittelbar und indirekt zum Bewusstsein zu bringen, ist nicht verifizierbar; die auf vermittelnde Sprache und Reflexion angewiesene Behauptung eines diesen Medien entzogenen Unmittelbaren bleibt problematisch.

Positive Antworten auf existentielle Sinnfragen sind bei Barth kaum zu finden; sein Verfahren hat keinerlei konstruktive Funktion, und es kann nach Barth dem Philosophen auch nicht zustehen, in theoretischer Reflexion Auskunft über Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit von Existenz zu geben. Durch die bestimmte Negation, durch das Verfahren einer «negativen Dialektik» werden *Existenz* und *Erscheinung*[8] in ihrer bestimmungslosen Offenheit sichtbar gemacht. Hier liegt wohl auch die Parallele zur Phänomenologie: Barths Philosophie ist Einübung in die Epoché, die allerdings zu keiner phänomenologischen Reduktion Hand bietet, die zu keinen letzten Geltungsinstanzen führt. So springt zwar bei Barth durch die Schritt für Schritt vollzogene und begründete Epoché ein Erkenntnisgewinn heraus, aber nicht als positiv verfügbares Wissen. Der Erkenntnisgewinn hat in theoretischer Hinsicht nur negative Bedeutung. Freigelegt werden die aktuelle Existenz und das Erscheinen der Erscheinung; in ihnen ist ein Anspruch gestellt, der nur praktisch und nur mehr oder weniger adäquat eingelöst werden kann.

Zum Schluss sei das Ziel, von dem Barth sich in seinen Gedankengängen leiten lässt, als Paradox formuliert: Existenz theoretisch zu durchdringen und zugleich vor theoretischer Vereinnahmung zu schützen.

Anmerkungen

[1] Gerhard Huber, Heinrich Barths Philosophie, in: Philosophie und christliche Existenz, Festschrift für Heinrich Barth, Basel 1960, 199-249.
Paul Gürtler, Der philosophische Weg Heinrich Barths. Transzendental begründete Existentialphilosophie als Basis für das ökumenische Gespräch, Basel 1976.

[2] Huber, a.a.O., 203.

[3] Die folgenden Ausführungen beziehen sich alle auf H. Barth, Erkenntnis der Existenz. Grundlinien einer philosophischen Systematik, Basel 1965. Stellenangaben werden im Text in Klammern verzeichnet.

[4] Als Beispiele für dieses Verfahren sei hier auf die Auseinandersetzung mit Idealismus und Realismus verwiesen, a.a.O., 159f.

[5] Eine zusammenfassende Darstellung dieses Problems gibt Barth a.a.O., 679-682.

[6] So z.B. Manfred Frank, Die Unhintergehbarkeit von Individualität, Frankfurt a.M. 1986. Die nachfolgenden in Klammern gesetzten Zahlen im Abschnitt X beziehen sich auf diese Schrift. Frank bezieht sich vor allem auf die Forschungen der von Ernst Tugendhat so genannten «Heidelberger Schule», z.B. U. Pothast, Über einige Fragen der Selbstbeziehung, Frankfurt a.M. 1971.

[7] Vgl. auch E. Tugendhat, Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung, Frankfurt a.M. 1979, 3.

[8] Der vorliegende Aufsatz ist in seiner Tendenz einseitig, weil der positive Gehalt des Erscheinungsbegriffs Barths völlig ausgeklammert bleibt. Dies aber scheint mir im Rahmen der vorliegenden Publikation gerechtfertigt: Verschiedene Aufsätze beschäftigen sich mit dem Erscheinungsproblem. Zudem bin ich der Meinung, dass Barths Erscheinungsphilosophie wesentlich vom dargestellten aporetischen Philosophiebegriff abhängt. Dies konnte hier allerdings nicht gezeigt werden.

Sinnlich-ästhetische Erkenntnis als Beziehungsfeld von Welt und Mensch bei H. Barth, A. G. Baumgarten und I. P. V. Troxler

HANS RUDOLF SCHWEIZER, Liestal

Der Begriff des Ästhetischen war seit der Einsprache Kants gegen die neubegründete philosophische Ästhetik Baumgartens lange durch Missverständnisse belastet, die Ästhetik galt als Randgebiet der Philosophie. In dieser Einschätzung spiegeln sich Entfremdungsprozesse: die Verleugnung der sinnlich-ästhetischen Wirklichkeitserfahrung, ihre Ausscheidung aus der naturwissenschaftlichen Forschung, ihre Einschränkung auf den in ein Reservat abgedrängten Bereich der Kunst. Schon Baumgarten hat mit seiner Frage «Was ist die Abstraktion anderes als ein Verlust?» (Quid est abstractio nisi iactura est?)[1] auf diese Entwicklung hingewiesen. Noch entschiedener hat Barth das Ästhetische, in seiner Sprache: die «ungebrochene, reine Erscheinung», ins Zentrum seiner philosophischen Systematik gerückt: «Als reines Sich-erscheinen-Lassen von Erscheinung hat die ästhetische Rezeption für alle Erfahrung fundierende Bedeutung»[1a]. Barth gehört in höherem Mass, als ihm bewusst war, zur «ästhetischen Opposition»[2] innerhalb der neueren Philosophie, zu denjenigen Philosophen, die um die Bedeutung und die Würde der sinnlich-ästhetischen Erscheinung gewusst haben. Seine Philosophie könnte dem neuerwachten Interesse am Ästhetischen wesentliche Orientierungshilfe leisten.

Ich stelle mir die Aufgabe, die als Einheit behandelte Ästhetik und Erscheinungsphilosophie Barths in Grundzügen vorzustellen und sie anschliessend mit Baumgartens Philosophie der sinnlichen Erkenntnis und mit Troxlers Erkenntnismetaphysik in Beziehung zu setzen.

Heinrich Barth geht im Rahmen seines Hauptwerks «Erkenntnis der Existenz» von dem in der Zeit existierenden, die Zukunft im Entwurf vorwegnehmenden und auf die Vergangenheit zurückkommenden individuellen Menschen aus. Das zeitliche Existieren des einzelnen Menschen ist für ihn in einem nicht mehr hinterfragbaren Sinn ein «In-die-

Erscheinung-Treten»: «Wir haben es in der Existenzphilosophie zu tun mit dem Menschen, der 'in die Erscheinung tritt'» (83)[3].

Was versteht Barth unter «Erscheinung»? Erscheinung ist das, was wir sehen, hören, berühren, schmecken, riechen. Erscheinung ist also der Inbegriff der durch die Sinne vermittelten Wirklichkeit. Sie legt für alle Erfahrung: der eigenen Existenz, des anderen Menschen, der «Mitwelt», des Kosmos, den Grund. Sie kann nicht «erklärt», d.h. auf etwas anderes, als was sie ist, zurückgeführt werden; sie ist in diesem Sinn ein unüberholbares, «letztes Prinzip» (106). Aber sie ist unbegrenzt offen für bildliche und sprachliche, künstlerische und wissenschaftliche Auslegung.

Erscheinung ist in keinem Fall der äussere Ausdruck oder der oberflächenhafte Exponent einer hinter ihr liegenden Wirklichkeit. Wir dürfen daher keinen «Gegenstand» voraussetzen, um dann von ihm auszusagen, dass er in die Erscheinung eingehe. Nur in der Erscheinung selbst ist der Gegenstand wirklich existent. Ebensowenig dürfen wir die Person eines Menschen als gegebene Grösse voraussetzen, um dann von ihr auszusagen, sie trete in die Erscheinung. Gegenstand und Person existieren nur in dem sinnlich erfahrbaren Zur-Erscheinung-Kommen und In-die-Erscheinung-Treten.

Die Einheit der Erscheinung unter Voraussetzung eines räumlich konstituierten Zusammenhangs darf nicht als eine Summe von «sinnlichen Eindrücken» (109) aufgefasst werden. Damit würde sie auf ein Aggregat von abstrakten Bestimmungen reduziert. Nur in der ästhetischen Einheit kann die ungebrochene und unbegrenzt beziehungsreiche Vielfalt der Erscheinung zur Geltung gebracht werden. Im Gegensatz zu einem wissenschaftlich oder technisch begriffenen Zusammenhang hat im Ästhetischen jedes einzelne phänomenale Element Bedeutung, indem es auf die Einheit des Ganzen unmittelbar bezogen ist. Auch das «Individuum», der in die Erscheinung tretende einzelne Mensch, wird von Barth als «ästhetische Einheit» verstanden (320).

Erscheinung ist nicht nur durch eine extensive Mannigfaltigkeit der Beziehungen der phänomenalen Elemente, sondern auch durch eine intensive Fülle von qualitativer Bedeutung gekennzeichnet. Die ästhetische Einheit der Erscheinung kann daher in immer noch grösserer Tiefe erfahren werden. Wir gelangen nie zu einer eindeutigen Faktizität des Wirklichen und haben in hohem Masse mit «latenter» Erscheinung, mit

einem Mehr oder Weniger an Einsicht in ihre Bedeutung, zu rechnen. Wir dürfen zwar voraussetzen, dass auch das unbewusste Denken, Wollen und Empfinden eines Menschen in der kaum bemerkbaren Nuancierung seiner Haltung und seiner Bewegungen integral in Erscheinung tritt, aber wir sind nicht imstande, mehr als einen Teil der Bedeutungsmomente dieser Wirklichkeit zu erfassen.

Das Ästhetische ist nicht etwas, das zur Wirklichkeit der Erscheinung als eine ihrer Eigenschaften hinzukäme, sondern im Ästhetischen erschliesst sich, was Erscheinung zur Erscheinung macht: «Die Reinheit der Erscheinung im Ästhetischen ist insofern ein Voraussetzungsloses, Ursprüngliches, als auf ihr letztgültig alle Erkenntnis des Wirklichen beruht» (309). Entsprechend hat der Künstler die Aufgabe, die «gewohnte Gewöhnlichkeit der Welterfahrung zu durchbrechen» und die «Integrität der Erscheinung zu bezeugen» (310). Er ist nicht der «Vertreter eines menschlichen Sonderanliegens», sondern der «Neuentdecker und Neugestalter» (311) der Wirklichkeit.

In allen bisherigen, auf der Ebene des «Seins» der Erscheinung ausgesprochenen Bestimmungen: sinnliche Unmittelbarkeit, Ursprünglichkeit, Unableitbarkeit, extensive und intensive Mannigfaltigkeit, ist noch nicht mitgedacht, dass die Erscheinung ein Geschehen in der Zeit darstellt: «Es gibt keine Erscheinung, oder genauer: kein Erscheinendes, kein Phänomen ohne das kontingente Faktum des Erscheinens der Erscheinung» (157). Dies bedeutet, dass sich Erscheinung in jedem Augenblick neu aktualisieren muss und dass alles, was zur Erscheinung kommt, auch nicht zur Erscheinung kommen könnte. In diesem Sinn ist das Erscheinen der Erscheinung nicht nur ein unableitbares, sondern auch ein unverfügbares Ereignis.

Alle diese Bestimmungen und Voraussetzungen sind mitzudenken, wenn nun – gemäss dem zentralen Thema von «Erkenntnis der Existenz» – das Existieren des individuellen Menschen näher ins Auge gefasst werden soll. Zugleich ist festzuhalten: Der existierende Mensch ist auf zwei verschiedene Arten auf Erscheinung bezogen: Auf der einen Seite ist Erscheinung das Medium, in dem er in die Existenz «hinaustritt» (existit), auf der andern Seite ist sie etwas, das ihm «von aussen» begegnet. Der konkret existierende Mensch tritt in die Erscheinung, er lässt sich aber auch sich selbst, die andern Menschen und die Mitwelt erscheinen. Das In-die-Erscheinung-Treten kennzeichnet ihn als in der

Zeit Existierenden, die Zukunft Vorwegnehmenden und auf die Vergangenheit Zurückkommenden. In der Haltung des Sich-erscheinen-Lassens wendet er sich dagegen dem andern und den sich zeigenden «Dingen» zu.

Ob nun der einzelne, individuelle Mensch von Augenblick zu Augenblick in die Erscheinung tritt oder ob er sich den andern Menschen oder die «Dinge» erscheinen lässt, er steht nach Barth in einem durchgehenden Erkenntniszusammenhang. Denn Erkenntnis wird von Barth als das verstanden, worin der Mensch zentral existiert. Das In-die-Erscheinung-Treten des einzelnen ist immer zugleich ein Erkennen und Sich-zu-erkennen-Geben. In einem einfachen Sinn ist der Mensch darauf angelegt, sich den Reichtum der Welt, des Kosmos erscheinen zu lassen und damit zu erkennen. Das «natürliche Bewusstsein» behandelt diese Art des Erkennens als eine Art «Welterfahrung». Davon hebt sich für Barth die Erkenntnisbedeutung des In-die-Erscheinung-Tretens des Menschen in grundsätzlicher Weise ab. Denn die Erkenntnis, die sich beim In-die-Erscheinung-Treten aktualisiert, ist nicht auf einen begegnenden «Gegenstand» bezogen, sondern sie vollzieht sich dadurch, dass der Mensch unter vielen Möglichkeiten des Handelns – mehr oder weniger bewusst – die beste erkennt und zugleich ergreift. Der in die Erscheinung tretende Mensch existiert zentral im Erkennen und Realisieren dessen, was sich ihm als seine Aufgabe erschliesst. Einige Zitate mögen diesen Grundgedanken Barths noch deutlicher hervortreten lassen: «Das 'existere' der Existenz 'ist' nach unserer Auslegung Erkenntnis. Es ist Erkenntnis der besten Möglichkeit der in ihre Gegenwart tretenden Zukunft» (123). «Existentielle Erkenntnis bedeutet das Sich-zu-erkennen-Geben des Anspruchs, von dem wir in unserer Existenz von Schritt zu Schritt betroffen werden» (710). «Existentielle Erkenntnis ist wesensmässig ausgerichtet auf die Realisierung dessen, worin sie von der Wahrheit der Existenz in Anspruch genommen wird» (719).

In welchem Verhältnis stehen diese beiden Möglichkeiten des Erkennens zueinander? Die existentielle Erkenntnis hat für Barth den Vorrang vor der theoretischen, also der betrachtenden. Entsprechend muss nicht primär gefragt werden, was der Mensch zu erkennen vermag, sondern was er erkennen soll und wozu die Erkenntnis (im theoretischen Sinn) dienen kann. Zu solchen Thesen wird Barth aber nicht nur

durch existenzphilosophische Überlegungen, sondern auch durch die Konsequenzen seiner Erscheinungsphilosophie geführt. Sein Begriff der Erscheinung ist geeignet, das Verbindende zwischen den beiden Erkenntnisarten und zugleich zwischen Mensch und Welt hervortreten zu lassen: Der Mensch ist in seiner Leiblichkeit, in der sinnlich-ästhetischen Aktivität, immer zugleich aufnehmend und gestaltend, rezeptiv und produktiv tätig. Die Art und Weise, wie er sich durch die Vermittlung des Leibes sich selbst, den andern Menschen und die «Dinge» erscheinen lässt, hat in jedem Augenblick schon unmittelbare Auswirkungen auf ihn selbst in seinem Verhalten dem andern und der Mitwelt gegenüber.

In diesem Zusammenhang sieht sich Barth auch zu einer Revision des neuzeitlichen Subjekt-Objekt-Denkens genötigt. Wiederholt hält er fest, dass weder im Hinblick auf den in die Erscheinung tretenden Menschen von einem hypostasierten «Subjekt», noch im Hinblick auf das Erscheinende von einem vorgegebenen «Objekt» oder «Gegenstand» ausgegangen werden kann. Am Beispiel des am Horizont erscheinenden Mondes zeigt er, dass alle Faktoren, welche die Erscheinung «Mond» bestimmen: der «Mond» selbst, die Atmosphäre, das Auge und die physiologische Apparatur des Organismus, auf der gleichen Ebene stehen (177f.). Die Überprüfung des Wahrnehmungsvorgangs führt nicht zu einem Übergang vom «Objekt Mond» zum «Subjekt Mensch», sondern erschliesst ein Beziehungsfeld, in dem dasjenige zur Erscheinung kommt, was wir Mond zu nennen gewohnt sind.

Ebenso entschieden lehnt Barth die Vorstellung einer vorgegebenen Polarität von Subjekt und Objekt als Voraussetzung der existentiellen Erkenntnis ab. Er versteht die Erkenntnis der vorzüglichen Möglichkeit des Handelns nicht als eine Tätigkeit eines Subjekts, dem ein Objekt gegenüberstehen würde, sondern als das Sich-Erschliessen eines Sinnes, das Sich-zu-erkennen-Geben eines Auftrags. Wenn an dieser Stelle noch immer gefragt werden kann, *wem* sich denn dieser Sinn oder dieser Auftrag zu erkennen gebe, so antwortet Barth: Die Person dessen, dem sich eine neue Möglichkeit des Handelns erschliesst, kann nicht abgetrennt von dieser neu erkannten und ergriffenen Möglichkeit vorgestellt werden. Denn sie existiert eben darin, dass sie diese Möglichkeit ergreift. Mit Barths eigenen Worten: Der Mensch «ex-sistiert, indem 'er', der in der Geschichte seines Existierens so und so geworden ist, sich

einer neuen Möglichkeit seiner Zukunft und damit einer neuen Gegenwart erschliesst». «In dieser Erschliessung gewinnt seine konkrete in die Erscheinung tretende Individualität eine neue Erfüllung» (590).

Anstelle des seit der Mitte des 18. Jahrhunderts geläufigen Subjekt-Objekt-Schemas und der entsprechenden Korrelation von Erkennen und Erkanntwerden bedient sich Barth sowohl im Hinblick auf das Erscheinen der Erscheinung wie auf die existentielle Erkenntnis der medialen Form des Sich-Zeigens, Sich-Erschliessens und Sich-erscheinen-Lassens in Anlehnung an das dritte genus verbi des Griechischen[4], das in dem Begriff des «phainomenon» (das Erscheinende, Sich-Zeigende, das Phänomen) besonders gut fassbar ist. Und auf der Suche nach einem geeigneten Substantiv, in dem der mediale Sinn des Erkennens prägnant zum Ausdruck kommt, wählt er das Wort «Manifestation»: «Wir können abschliessend das Sich-zu-erkennen-Geben, in dem wir das Geschehen der Erkenntnis wahrnehmen, als eine 'Manifestation' aussprechen» (174).

Ausgehend von dieser Deutung der Erkenntnis als einer Manifestation von Erscheinung und von Handlungssinn, fasst Barth gegen das Ende seines Hauptwerks das Verhältnis von Mensch und Kosmos näher ins Auge. Verschiedene Bestimmungen, die dem Menschen und dem Kosmos gemeinsam sind: Erscheinungshaftigkeit, Zeitlichkeit, Kontingenz, legen ihm eine Annäherung des Menschen an den Kosmos nahe. Auf der andern Seite wird ihm angesichts der «teleologischen Grenzenlosigkeit» (678) der Erscheinungen die Fremdheit und Unnahbarkeit des Kosmos bewusst. In keinem Fall aber darf die Erscheinung als ein neutrales, sinnfremdes Faktum aufgefasst werden. Denn, so hält Barth fest, der Erkenntis des Menschen sind keine absoluten Grenzen gesetzt. Daher vermag er sich «eine absolute Sinnfremdheit der Erscheinung nicht einmal als Möglichkeit» vorzustellen (672). Dass diese zwischen positiven und negativen Akzentuierungen hin- und herwechselnde Darstellung vor dem Hintergrund des christlichen Glaubensverständnisses gesehen werden muss, wird von Barth am Ende seines Hauptwerks in Umrissen deutlich gemacht.

Alexander Gottlieb Baumgarten, der Begründer der philosophischen Ästhetik, gehört mit Heinrich Barth in die Reihe der Philosophen, welche es sich zur Aufgabe gemacht haben, die Bedeutung und die

Würde der sinnlich-ästhetischen Erkenntis gegenüber der dominierenden Erkenntnisphilosophie der Neuzeit zur Geltung zu bringen: Berkeley, Goethe, Troxler, Fiedler, Croce. Er nimmt mit dem von ihm neu eingeführten Begriff der «Ästhetik» die antike Reflexion über die «aisthesis» (Wahrnehmung) auf und hält sich dabei genau an die Grundbedeutung des Wortes «ästhetisch»: «die Wahrnehmung und Empfindung betreffend», «für die Sinne fassbar». Er glaubt mit seiner neuen Ästhetik als «Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis» (Aesthetica, 1750, § 1) einer Forderung der Zeit entgegenzukommen. Wie umfassend er seine Ästhetik versteht, zeigt der zweite der deutsch verfassten «Philosophischen Briefe von Aletheophilus». Dort skizziert er eine «ästhetische Erfahrungskunst», die auch die ganze Sinnesphysiologie und die experimentelle Physik umfassen sollte[5].

Dieser Ansatz Baumgartens ist ebenso radikal wie Barths Erscheinungsdenken. Begriffe und Wendungen wie «sinnliche Erkenntnis» (cognitio sensitiva), «ästhetische Wahrheit» (veritas aesthetica), «Erscheinung» (phaenomenon), «In-die-Erscheinung-Treten» (phaenomenon fieri), «existieren» (existere) lösen bei Baumgarten neue Impulse aus, die ihn nicht nur die Wolffsche Schulphilosophie durchbrechen, sondern auch die ganze Erkenntnisphilosophie der Zeit in Frage stellen lassen. Sie dürfen mit den Grundbegriffen der Barthschen Ästhetik unmittelbar in Verbindung gebracht werden.

Das systematische Denken Baumgartens ist zunächst durch die Terminologie der als Einheit behandelten Poetik und Rhetorik geprägt. Die «Aesthetica» gibt sich auf den ersten Blick als systematische Darstellung der poetisch-rhetorischen Tradition. Ihre Grundbegriffe entstammen dem entsprechenden Vokabular: Reichtum, Grösse, Wahrheit, Licht, Überzeugungskraft. Und die Beispiele schöpft Baumgarten fast ausschliesslich aus den Werken der römischen Autoren. In diesem Rahmen, in dem er sich frei und sicher bewegt, ist es ihm möglich, der Beunruhigung durch die erkenntniskritischen Grundfragen so weit Raum zu geben, dass sich ein neues ästhetisches Denken entfalten kann.

In diesen Zusammenhängen entwirft Baumgarten unter dem Stichwort «felix aestheticus» (§ 27f.)[6] das Idealbild eines Menschen, der schon als spielendes Kind seelische Möglichkeiten wie Aufmerksamkeit, Erinnerungsvermögen, Phantasie gleichmässig entwickelt und durch Übung und unter Einwirkung einer «ästhetischen Lehre» dazu befähigt

wird, sich angemessen und ansprechend auszudrücken und verständlich zu machen. Die Ästhetik dient unter diesem Gesichtspunkt der sprachlichen Kommunikation. Sie hat pädagogischen Charakter: sie fragt nicht, sondern unterrichtet. Modellfall ist der Redner, der sich an den Zuhörer, und der Dichter, der sich an den Leser wendet. Die poetisch-rhetorische Überlieferung ist stellvertretend für die sprachliche Wirklichkeit überhaupt.

Demgegenüber kommt in den Anfangsdefinitionen und in dem breit angelegten Kapitel über die «ästhetische Wahrheit» (§ 423f.) ein Denken zum Ausdruck, das umfassend nach der Bedeutung der Erkenntnismöglichkeiten fragt und die «sinnliche Erkenntnis» gegenüber dem rationalen Denken zur Geltung zu bringen sucht. Im Rahmen dieses Denkens ist die rhetorische «Heuristik», so wie sie Baumgarten behandelt, von Anfang an latent auf die erkenntniskritische Fragestellung ausgerichtet: Die «Sache» (res) und die «Gedanken» oder «Vorstellungen» (cogitationes), die im poetisch-rhetorischen Kontext die Stoffe des Redners oder Dichters bedeuten, erscheinen in diesem Zusammenhang als die schwer zu erfassenden, dem rationalen Denken «Ärgernis» (taedium) bereitenden konkreten Dinge, die «phaenomena» als Gegenstände der «sinnlichen Erkenntnis».

In welchem Verhältnis diese beiden sehr verschiedenen Aspekte der Ästhetik Baumgartens zueinander stehen, wird an derjenigen Stelle deutlich, wo Baumgarten in seiner Ästhetikvorlesung zu Einwänden gegen seine Definition der Ästhetik Stellung nimmt. In der «Metaphysica» (1739) hat er die Verbindung der beiden Aspekte, des erkenntniskritischen und des poetisch-rhetorischen, zunächst auf folgende Formel gebracht: «Die Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis und Darstellung ist die Ästhetik» (Scientia sensitive cognoscendi et proponendi est aesthetica, § 533). Die «Aesthetica» (1750) dagegen beginnt mit der gekürzten Definition: «Die Ästhetik ist die Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis» (Aesthetica est scientia cognitionis sensitivae, § 1), wobei die Bezugnahme auf den poetisch-rhetorischen Aspekt vermieden ist. Wie aus einer Vorlesungsnachschrift hervorgeht, hat man Baumgarten diese Kürzung zum Vorwurf gemacht: «Man sagt, warum hat man nicht gesetzt: scientia de cognitione sensitiva et acquirenda et proponenda» (Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis, sowohl im Hinblick auf ihren Erwerb wie auf ihre Darstellung)[7]. Die Art und Weise, wie Baumgarten

versucht hat, den Vorwurf zu entkräften, ist für den Doppelansatz seiner Ästhetik aufschlussreich: «Allein man weiss die Regel, ohne Not keine Einteilung in die Definitionen zu bringen ... Wollte man vorschlagen, statt proponenda significanda zu setzen, so hat man das schon in unserer Definition.»

Aus diesen Aufzeichnungen eines unbekannten Zuhörers Baumgartens geht folgendes hervor: Der Erwerb der Erkenntnis selbst und die Darstellung oder der Ausdruck dieser Erkenntnis gehören für Baumgarten so selbstverständlich zusammen, dass er die Unterscheidung dieser beiden Aspekte nachträglich fallen lässt.

Die Behandlung der beiden Aspekte in der «Aesthetica» entspricht genau dieser Argumentation. So löst sich Baumgarten im Kapitel über die «ästhetische Wahrheit» streckenweise ganz von der poetisch-rhetorischen Systematik und lässt den erkenntniskritischen Impuls bis hin zur Frage «Was ist die Abstraktion anderes als ein Verlust» (§ 560) so stark hervortreten, dass man den poetisch-rhetorischen Kontext vergisst. Anschliessend gleitet er ohne jede Markierung in eben diesen Zusammenhang zurück. Die Frage nach dem infolge der notwendigen Abstraktion in Kauf zu nehmenden Verlust fordert sein kritisches Bewusstsein heraus. Die Ausdrucksbedeutung der Erkenntnis, vertreten in der poetisch-rhetorischen Thematik, ist dabei als Hintergrund stets mitzudenken. In jedem Fall darf aus der Verbindung der beiden Aspekte, des erkenntniskritischen und des poetisch-rhetorischen, geschlossen werden: Dichterischer, rednerischer, überhaupt künstlerischer Ausdruck hat für Baumgarten, im Gegensatz zu Kant und den spätern Kritikern der Ästhetik, Erkenntnisbedeutung. Und Erkenntnis ist stets rezeptiv *und* produktiv zugleich.

Besonders gut fassbar ist die Einheit der Aspekte in dem kurzen Kapitel über das «ästhetische Licht» (lux aesthetica, § 614f.). Der Begriff des Lichtes figuriert in der Reihe der rhetorischen Grundbegriffe, die den Aufbau der «Aesthetica» bestimmen, an vierter Stelle. Er ist geeignet, die Verbindung zwischen rezeptiver und produktiver Bedeutung der Erkenntnis sinnfällig darzustellen. An der folgenden Stelle scheint Baumgarten bewusst auf diese Verbindung hinzuweisen: «Alles ästhetische Licht, das du in den Sachen unmittelbar zur Geltung zu bringen suchst, ist die sinnliche Deutlichkeit der Sachen selbst» (Omnis enim lux aesthetica, quam in rebus intendas directo, perspicuitas rerum erit

sensitiva, § 618). Das «Licht» der ästhetischen Erkenntnis ist also gleichzeitig etwas, das an den «Sachen» selbst rezeptiv wahrgenommen, und etwas, das in den «Sachen» produktiv zur Geltung gebracht wird. Dabei ist zu beachten, dass sich der Ausdruck «Sachen» (res) zunächst auf die Gegenstände der dichterisch-rhetorischen Darstellung bezieht, an denjenigen Stellen aber, wo der poetisch-rhetorische Kontext zurücktritt, für die Gegenstände der sinnlichen Erkenntnis schlechthin, die «phaenomena», transparent wird.

Die Frage nach der Bedeutung des Doppelaspekts von Baumgartens Ästhetik, nach der Verbindung von rezeptiver und produktiver Bedeutung der sinnlichen Erkenntnis, führt unvermeidlich zur Diskussion des zugrundeliegenden Subjekt-Objekt-Problems. Wir haben besondern Anlass, auf dieses Problem einzugehen, da es mit grosser Wahrscheinlichkeit Baumgarten war, der die Begriffe «subjektiv» und «objektiv» im neuzeitlichen Sinn in die Philosophie eingeführt hat.

Das Subjekt-Objekt-Denken ist bei Baumgarten jedenfalls noch ganz in Bewegung, seine Behandlung dieser Thematik sehr spannungsvoll. Im § 344 der «Metaphysica» stellt er die Substantive «subiectum» und «obiectum» im hergebrachten Sinn von «Gegenstand» als Synonyme nebeneinander. Im § 527 der gleichen Schrift ist «subiectum» bereits als «Subjekt» im neuzeitlichen Sinn, als handelndes und empfindendes Ich, zu verstehen. In der «Aesthetica» nennt Baumgarten unter Voraussetzung der Polarität von Subjekt und Objekt in einer uns naheliegenden Weise den «Reichtum» (ubertas) der Begabungen, die der Mensch von Natur aus mitbringt, «subjektiv», den «Reichtum» der Gegenstände, die er als Dichter zu behandeln hat, «objektiv» (§ 118). An einer weitern Stelle, wo er sich ebenfalls dieses Sprachgebrauchs bedient, beginnt er das Subjekt-Objekt-Thema bereits unmissverständlich zu problematisieren: «Nobis autem hic sermo est de magnitudine et dignitate obiectiva, non quatenus ipsis obiectis inhaeret, sed quatenus obiectis inhaerens, *quidquid illud sit*, rationem propiorem continet, ut de obiectis magnae dignaeque cogitationes formari possint» (Hier ist die Rede von der objektiven Grösse und Würde, freilich nicht insofern sie den Gegenständen selbst innewohnt, sondern insofern sie, den Gegenständen innewohnend, *wie man sich dies auch vorstellen mag*, einen näherliegenden Grund enthält, dass von jenen Gegenständen bedeutende und würdige Vorstellungen gebildet werden können, § 203).

Mit diesem Satz, vor allem mit der Wendung «quidquid illud sit», die sowohl nach vorn wie nach rückwärts bezogen werden kann, lässt Baumgarten ausdrücklich offen, wie man sich das Innewohnen der Grösse in den Gegenständen und ihre Eignung dafür, dass wir uns grosse Vorstellungen von ihnen bilden können, denken soll. Nur über die *Beziehung* zwischen dem Gegenstand und der sinnlichen Erkenntnis und Gestaltung wagt er etwas Positives auszusagen. Er wählt, um diese Beziehung auszudrücken, das vieldeutige, schwer übersetzbare Wort «ratio».

An dieser Stelle liegt es nahe, die Linien auszuziehen, die von Baumgartens Ästhetik zu Barths Erscheinungsphilosophie führen. Baumgartens Denken ist ein Beziehungsdenken. Er geht zunächst von der Beziehung zwischen dem Redner und dem Zuhörer, dem Dichter und dem Leser aus. Im Zusammenhang mit der Erkenntniskritik akzentuiert er das Verhältnis zwischen dem sinnlich erkennenden Menschen und seinem «Gegenstand». Er setzt probeweise das Begriffspaar «subjektiv-objektiv» ein, vermeidet es aber, die Subjekt-Objekt-Relation zur Grundlage seiner Erkenntnisphilosophie zu machen. In der Philosophie des ausgehenden 18. Jahrhunderts hat sich die Subjekt-Objekt-Relation dann zu einem Grundprinzip verfestigt. Barth spricht in diesem Zusammenhang von einem «metaphysischen Dogmatismus»[8] Kants und hält sich an die (ihm nicht näher bekannte) Position Baumgartens, soweit sie im Verhältnis der Schlüsselbegriffe «sinnliche Erkenntnis» und «Erscheinung» zueinander fassbar ist.

Um diese Übereinstimmung von Baumgarten und Barth im einzelnen nachzuweisen, ziehe ich diejenige Stelle in der «Aesthetica» heran, wo Baumgarten den Begriff der «Erscheinung» (phaenomenon) einführt: «Perfectio cognitionis sensitivae ... erit consensus cogitationum inter se ad unum, qui phaenomenon sit» (§ 18). Da sich das maskuline «qui», das den Relativsatz einleitet, nur auf den «consensus» zurückbeziehen kann, muss der Satz wie folgt verstanden werden: Die «zur Vollkommenheit gebrachte sinnliche Erkenntnis» (perfectio cognitionis sensitivae) ist mit dem «Zusammenstimmen der Gedanken (Vorstellungen) unter sich zur Einheit» (consensus ... ad unum) und dieses seinerseits mit der Erscheinung gleichzusetzen: Die sinnliche Erkenntnis ist letztlich nichts anderes als die Erscheinung selbst.

Die Hauptelemente dieses Satzgefüges kehren bei Barth wieder: Die

Identifikation von sinnlicher Erkenntnis und Erscheinung wird von ihm als Grundvoraussetzung einer weiteren Explikation wie folgt ausgesprochen: «Es geht bei der 'sinnlichen Erkenntnis' um das 'Erscheinen der Erscheinung'. Was sollten wir unter 'sinnlicher Erkenntnis' anderes verstehen, als was uns als 'Erscheinen der Erscheinung' gegenwärtig geworden ist?»[9]. Die mediale Ausdrucksweise, die bei Baumgarten in dem griechischen Partizip «phainomenon» (ein Erscheinendes, sich Zeigendes) vertreten ist, kehrt bei Barth als eines der Hauptmerkmale seiner Erkenntnisphilosophie wieder: in seiner Auslegung der Erkenntnis als einer «Manifestation von etwas». Schliesslich findet auch das «Zusammenstimmen der Gedanken (Vorstellungen) unter sich zur Einheit» bei Barth seine Entsprechung im Begriff der «ästhetischen Einheit».

Die Übereinstimmung zwischen Baumgarten und Barth im Grundansatz der Erkenntnisphilosophie ist deutlich genug fassbar. Unter den zahlreichen Divergenzen sei auf folgende kurz hingewiesen:

Dadurch, dass bei Baumgarten die Philosophie der sinnlichen Erkenntnis in den Kontext der poetisch-rhetorischen Thematik eingebettet ist, bleibt die produktiv-schöpferische Bedeutung der Erkenntnis stets gegenwärtig. Bei Barth dagegen tritt das produktive Element nur vorübergehend, dann freilich umso deutlicher in den Vordergrund: dort, wo er dem Künstler die Aufgabe zutraut, die Wirklichkeit der Erscheinung neu zu entdecken und zu gestalten und so auch das In-die-Erscheinung-Treten des einzelnen Menschen in grösstmöglicher Tiefe zu erfassen[10].

Markanter ist der Unterschied zwischen Baumgarten und Barth in der transzendentalphilosophischen Ausrichtung. Auf dieser Ebene ziehen beide Philosophen den Wahrheitsbegriff heran. Für Barth ist die Wahrheit der existentiellen Erkenntnis «die transzendentale Voraussetzung» schlechthin: «'Wahrheit' bedeutet die transzendentale Voraussetzung der Erkenntnis, sofern sie unter dem Gesichtspunkt ihrer Aktualisierung in Betracht gezogen wird»[11]. In der Ästhetik Baumgartens steht dagegen die «metaphysische Wahrheit» als transzendentaler Bezugspunkt über allen andern von ihm untersuchten Aspekten der Wahrheit. Sie wird an einigen Stellen auch die «transzendentale», «objektive», «reale» und «materiale Wahrheit» genannt. Sie steht, gemessen an Barths Wahrheitsbegriff, vor allem dort, wo Baumgarten ihre «mate-

riale Vollkommenheit» hervorhebt, eindeutig auf der Seite des Seins, nicht der Existenz. Und sie rückt an einigen Stellen innerhalb der «Aesthetica» in die Nähe der «ästhetischen Wahrheit», indem Baumgarten den «individua» und «singularia», also den einzelnen individuellen Erscheinungen, einen höheren Wahrheitsgehalt zubilligt als den Art-und Gattungsbegriffen. Da er an diesen Stellen auch an die rhetorischen Leitbegriffe: Reichtum, Grösse, Würde erinnert, lässt sich seine erkenntniskritische Position unter dem Aspekt der Wahrheit wie folgt zusammenfassen: Sinnliche Erkenntnis, die mit dem Erscheinenden (phaenomenon) gleichgesetzt werden darf, bringt in ihrer vollkommenen Form den Reichtum, die Grösse und die Würde der Erscheinung zur Geltung und rückt – trotz des unendlichen Abstandes (defectus infinite magnus, § 557) – in besondere Nähe zur «metaphysischen Wahrheit».

Der Unterschied zwischen Baumgarten und Barth in der Wahrheitsfrage ist eindeutig. Für Baumgarten ist die Mensch und Kosmos übergreifende «metaphysische» und zugleich «materiale» Wahrheit, für Barth die den persönlichen Lebensvollzug bestimmende existentielle Wahrheit der letzte Bezugspunkt. Doch so wie Barth in den Schlusspartien seines Hauptwerks trotz des Primats der Existenz die Wechselbeziehung von Existenzphilosophie und Seinsphilosophie positiv bewertet, so gibt es umgekehrt auch bei Baumgarten Stellen, wo die existentielle Wahrheitsfrage durchbricht und den Autor gleichsam überfällt: In den §§ 211 und 212 der «Aesthetica» geht Baumgarten davon aus, dass er «Tugenden und gute Sitten» nur insofern in Betracht zu ziehen habe, als sie «in Erscheinung treten» (quatenus phaenomena fiunt, uti existunt). Im § 362 lässt er sich, auf den § 211 Bezug nehmend, in einer erregten Abfolge rhetorischer Fragen auf die Möglichkeit ein, dass die «in Erscheinung tretende Tugend» so raffiniert ästhetisch vorgetäuscht wird, dass keine Möglichkeit besteht, die Täuschung durchsichtig zu machen. Der Wortlaut des Satzes schwankt zwischen der Darstellung einer bloss rhetorischen Lüge und einer tatsächlichen existentiellen Verlogenheit. In jedem Fall wird sich Baumgarten der – im Barthschen Sinn – existentiellen Bedeutung der sinnlichen Erkenntnis in aller Schärfe bewusst. Er lässt sich durch die Tatsache beunruhigen, dass im Kern der sinnlich-ästhetischen Erkenntnis und des ästhetischen Ausdrucks die Möglichkeit des Bösen als aktive und passive Täuschung akut werden kann. An dieser Stelle und in vergleichbaren Zusammenhängen, wo

Baumgarten das «phaenomenon» als «Ärgernis» (taedium, § 559) des auf «klare und deutliche» Erkenntnis ausgehenden Vernunftmenschen erscheinen lässt, rückt die Ästhetik Baumgartens in die Nähe der Barthschen Existenzphilosophie.

Eine Gegenüberstellung von Heinrich Barth und *Ignaz Paul Vital Troxler* lässt den grossen Unterschied des Temperaments und des äussern Lebensablaufs dieser beiden Philosophen deutlich hervortreten. Hier der zurückhaltende, kritisch abwägende und distanzierende, seine Gedanken schrittweise entwickelnde, nur im Verborgenen leidenschaftlich suchende Denker, der als Philosophiedozent und Autor wenig Beachtung findet. Dort der kämpferische Arzt, Politiker und Philosoph, der wiederholt angefeindet und vertrieben wird und der in seinen Werken in fast gewaltsamer Anstrengung stets von neuem zur befreienden sprachkräftigen Darstellung der wesentlichen Gehalte vorzudringen sucht.

Barth und Troxler stimmen darin überein, dass sie die Erkenntnis als eine alle leib-seelische und geistige Aktivität erfassende Grundbewegung der menschlichen Existenz betrachten. Troxler versucht diese Grundbewegung schon im «Urbewusstsein», mit dem wir geboren werden, nachzuweisen und zu zeigen, wie sie von dort ausstrahlt, sich in vielfachen Gegensätzen polarisiert und in der Überwindung von Spaltung, Zerstreuung und Fixierung zum «Vollendungsgeist» führt. Mit dieser dreistufigen Bewusstseinstheorie mit dem Hauptgewicht auf der ersten Stufe stösst Troxler in Gebiete vor, die auch Barth trotz kritischer Einschränkungen gegenüber solchen Thesen, wie sie Troxler wagt, unter dem Titel «Bewusste und unbewusste Existenz»[12] mit grosser Differenziertheit behandelt. Auch Barth kommt auf die «Morgendämmerung» des Menschen zurück, rechnet mit «unbewusster Erkenntnis» und lässt den Raum frei für die Offenbarung in der Erkenntnis, dort, wo Troxler, ebenfalls nur in Andeutungen, vom «Vollendungsbewusstsein» zu sprechen versucht.

Als Schüler des jungen Schelling gelangt Troxler durch eine transzendentalphilosophische Rückfrage zu einem Ersten, Ursprünglichen, das er in seinen frühen medizinphilosophischen Schriften «Leben», später «Urbewusstsein» nennt. Er sieht es in jedem Menschen von Anfang an wirksam als dessen «Urphantasie», die, sich stets erneuernd, das

ganze Leben erzeugt und bildet. Er spricht vom «Naturlicht, ohne das kein lebendes Wesen in die Welt kommt» (123)[13]. Die entsprechenden «Natursinne», die nicht aus der entwickelten Sinnlichkeit abgeleitet werden können, «gehen von einem Geist aus, der nicht erst aus unserm Ich oder unserm Sein hervorgeht, sondern vor uns und ausser dieser Welt ist; sie brechen hervor und sind wirksam, ehe noch die den Sinnen entsprechende Aussenwelt mit ihnen in Berührung gekommen ist» (124). Mit kaum je erlahmender Ausdruckskraft sucht Troxler dieses «vorsinnliche Seelenwesen», die «Erkenntnisse ohne Bewusstsein», die «ganze geheimnisvolle Mitternacht im menschlichen Gemüte» (125) aufzuhellen.

Erst auf der Stufe der entwickelten Sinnlichkeit, auf der «Mittagslinie der Welt» (134), erschliessen sich dem Menschen das Licht und die Töne als «Kräfte und Stoffe der Aussenwelt». Sie werden – auch hier betont Troxler den Primat der Einbildungskraft – eher von der Sinnlichkeit «erwartet» und «gefordert» als, nach herkömmlicher Auffassung, von aussen «gegeben» und «eingedrückt». Denn «die Sinnlichkeit vermag die Elemente der Erscheinungswelt zum voraus schon aus sich selbst hervorzurufen» (145). Die Stufe der entwickelten Sinnlichkeit, die mittlere Sphäre zwischen «Urbewusstsein» und «Vollendungsgeist», ist freilich dadurch gekennzeichnet, dass sie trotz des Ineinander und Füreinander von Welt und Mensch in polaren Gegensätzen erfahren wird: im Wechsel von Schlaf und Wachen, Rezeptivität und Spontaneität, Subjektivität und Objektivität.

Bei der Behandlung dieser Gegensätze kommt Troxler in der Auseinandersetzung mit Kant, Fichte, Schelling, Hegel wiederholt darauf zurück, dass der Gegensatz von Subjektivität und Objektivität nur für die «Reflexionsbewegungen» (182) auf der mittleren Stufe der Erkenntnis Bedeutung habe: «Subjektives und Objektives sind nur Erscheinungsweisen, nicht Wirklichkeiten» (151). Im Zusammenhang mit dieser Abwehr jeder Hypostasierung von Subjekt und Objekt und im Rückbezug auf die Einheit des «Gemüts» spricht Troxler die gegenseitige Bezogenheit von Mensch und Welt in thesenartigen Sätzen aus: «Die Sinnlichkeit aber ist an sich intuitiv oder auf eine ursprüngliche und unmittelbare Weise innewerdend und wahrnehmend die *Erscheinungswelt* selbst, von welcher man nicht sagen kann, sie sei subjektiv oder objektiv, sie sei im Menschen oder in der Welt für sich» (141).

Mit dieser einfachen Gleichsetzung von «Sinnlichkeit» und «Erscheinungswelt» trifft Troxler die gleiche philosophische Grundentscheidung wie Baumgarten und Barth. Er macht im gleichen Sinne wie Barth die Mensch und Welt verbindende Struktur der sinnlichen Wahrnehmung bewusst: «Es scheint freilich, als ob das Licht und der Schall immer durch Eindruck oder Einfluss im Sinn von aussen erzeugt würden, dann scheint es aber auch wieder, als ob sie von innen auch schon durch Selbsterregung entstehen könnten, allein genauere Untersuchung zeigt, dass beides nur Fälle von gegenseitigem Überwiegen der Momente sind, welche selbst aus einer tiefern ... Quelle hergeleitet werden müssen. Es besteht keine Lücke und kein Zwiespalt zwischen dem Menschen und der Welt ... Da sind Mittel und Bande, welche der Mensch sich nicht nehmen noch die Welt ihm geben kann, und diese sind die Träger und Leiter der Erscheinungswelt» (141f.).

Auch die These von der «ungetrennten Identität von Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit» (145) und der Begriff der «eigentlichen *Energie des Sinnes*, welche sowohl der Empfänglichkeit als der Selbsttätigkeit zugrunde liegt» (147), führt Troxler in eine Richtung, die für Baumgarten in seiner Verbindung von «Erkenntnis» und «Gestaltung» von Anfang an feststand und die sich Barth in der Auseinandersetzung mit dem Phänomenalismus, vor allem Berkeleys[14], neu erschlossen hat.

Wo aber Baumgarten die Zusammengehörigkeit des rezeptiven und des produktiven Moments der sinnlichen Erkenntnis für so selbstverständlich hält, dass er in der endgültigen Definition der Ästhetik darauf verzichtet, den produktiven Aspekt der «Gestaltung» überhaupt zu nennen, und wo Barth mit medialen Ausdrucksweisen wie «sich zeigen» oder mit dem Begriff «Manifestation» das Ereignis des Erscheinens der Erscheinung aus den Gegensätzen von passiv und aktiv, rezeptiv und produktiv, objektiv und subjektiv herauszuhalten sucht, da sieht Troxler die weltgeschichtliche Aufgabe vor sich, den «Riss und die völlige Trennung des Menschen von der Natur» (3) durchsichtig zu machen und zu überwinden. Er betrachtet diese Trennung als eine notwendige Krankheit des neuzeitlichen Menschen, als eine «felix culpa» (4), welche die Chance einer wirklichen Bewältigung des Konflikts erhöht. Um die Einheit von Welt und Mensch zu Bewusstsein zu bringen, setzt er an die Stelle der in seiner Sicht die Gegensätze vergeblich durch Identitätssysteme überbrückenden Reflexionsphilosophie ein Denken, das auf die

Phantasie und die sinnlich-ästhetische Erkenntnis bezogen bleibt und nicht nur den Menschen in seiner leib-seelischen Einheit, sondern auch das Einssein des Menschen mit Gott zum Gegenstand hat: «Das ungeteilte Wesen und Leben liegt verborgen, wird durch die Geburt in der Natur versenkt und durch die Wiedergeburt über sie erhoben, daher Ausgang in Körper und Rückkehr in Geist, Oszillation zwischen Seele und Leib. Und so gibt es für alles Wesen und Leben nur eine wahre Vergangenheit, der Ausgang aus Gott, und nur eine eigentliche Zukunft, die Rückkehr zu Gott» (197).

Wie Barth, so gehören auch Baumgarten und Troxler zu einer philosophischen Bewegung, welche die Entfremdung des neuzeitlichen Menschen von der sinnlich-ästhetischen Wirklichkeit und die einseitige Herrschaft der abstrahierenden und quantifizierenden Rationalität an der Wurzel zu überwinden strebt. Alle drei erschliessen mit der Gleichsetzung von Sinnlichkeit und Erscheinung, unabhängig voneinander und jeder auf seine Weise, das Beziehungsfeld zwischen Mensch und Welt. Sie konzentrieren sich auf die von Augenblick zu Augenblick sich erneuernde sinnlich-ästhetische Gegenwart und öffnen den Horizont für den Reichtum und die Tiefendimension, aber auch – dies gilt im besondern für Barth – für die Unverfügbarkeit der Erscheinung. In welche Richtung führen die Konsequenzen dieses sich vorerst noch im Grundsätzlichen bewegenden Denkens? Die ästhetische Vernunft bekämpft die Gewaltsamkeit desjenigen technischen Denkens, das die sinnliche Erfahrung als Material für beliebige Zwecke des rechnenden und konstruierenden Verstandes missbraucht, sie mildert auch die Gewaltsamkeit der Sprache, indem sie auf die dialogische Bedeutung des Wortes im akustischen Beziehungsfeld aufmerksam macht. Vor allem fördert sie die Einsicht in die Empfindlichkeit und Verletzlichkeit des Lebendigen, dadurch, dass sie sich selber dem sinnlich-leiblichen Umgang mit den Dingen aussetzt. Sie besinnt sich auf die Würde der Materie, entwickelt die ökologische Sensibilität und gebraucht die Sinne – gemäss der etymologischen Bedeutung des Wortes – als «Wege» zu den Dingen und von den Dingen zu uns.

Anmerkungen

[1] Aesthetica, § 560.
[1a] Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik, Basel 1967, 76.
[2] H. R. Schweizer/A. Wildermuth, Die Entdeckung der Phänomene, Basel 1981, 5.
[3] In Klammern gesetzte Zahlen beziehen sich in diesem Abschnitt über H. Barth auf «Erkenntnis der Existenz», Basel 1965.
[4] Das dritte genus verbi des Griechischen steht «zwischen» dem aktiven genus und dem passiven genus und heisst daher das «genus medium», das «mittlere» oder das «mediale» genus.
[5] A. G. Baumgarten, Texte zur Grundlegung der Ästhetik, Hamburg 1983. Philosophische Bibliothek Nr. 351, 67f.
[6] In Klammern gesetzte Paragraphenzahlen beziehen sich in diesem Abschnitt über Baumgarten auf die «Aesthetica» (Halle 1750/58). Neue Teileditionen:
H. R. Schweizer, Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis. Eine Interpretation der «Aesthetica» A. G. Baumgartens mit teilweiser Wiedergabe des lateinischen Textes und deutscher Übersetzung, Basel 1973.
A. G, Baumgarten, Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte aus der «Aesthetica» (1750/58), übersetzt und herausgegeben von H. R. Schweizer, 2. Aufl., Hamburg 1988. Philosophische Bibliothek Nr. 355.
[7] B. Poppe, A. G. Baumgarten, seine Stellung und Bedeutung in der Leibniz-Wolffschen Philosophie, Diss. Leipzig 1907, 71.
[8] Erkenntnis der Existenz, Basel 1965, 162.
[9] Ebd. 159.
[10] Ebd. 319f.
[11] Ebd. 590.
[12] Ebd. 433f.
[13] In Klammern gesetzte Zahlen beziehen sich in diesem Abschnitt über Troxler auf die «Naturlehre des menschlichen Erkennens», hg. von H. R. Schweizer, Hamburg/Oberwil bei Zug 1985. Philosophische Bibliothek Nr. 382.
[14] H. Barth, Philosophie der Erscheinung II, Basel 1959, 306.

Philosophie des Ästhetischen
Das erscheinungsphilosophische Denken Heinrich Barths

Armin Wildermuth, St. Gallen

I. Grundlegung

1. Erscheinungslogik

Barths philosophischen Ansatz durchzuhalten, erfordert ein konzentriertes Umdenken, bleiben doch die gewohnten Denkweisen zwar erhalten, werden aber in einen radikal andern Kontext versetzt. Nichts weniger soll versucht werden, als die transzendentalphilosophische Kritik bis zu ihrem Ende durchzudenken und eine «zweite kopernikanische Wendung» einzuleiten (PV 57). Der Neuansatz soll zugleich Erfüllung dessen sein, worauf die Vernunftkritik Kants abzielte – nämlich Metaphysik in ein Vernunftdenken überzuführen, das sich selbst beglaubigt. Wenn es ein in sich selbst durchreflektiertes Denken geben soll, dann müssen alle Voraussetzungen, die nicht den Charakter der Erkennbarkeit an sich haben, kritisch hinterfragt und aufgelöst werden. Vernunftphilosophisches Fragen nimmt zwar seinen Anfang bei der Erscheinung, aber nur darum, weil diese den Erkennbarkeits-Charakter an sich hat und als das «Sich-zu-erkennen-Gebende» der Erkenntnis offen steht. Sie begründet nicht, sie ist nur das, wozu Denken sich verhält und sich verhalten muss. Erscheinung ist selbst Anstoss zur Frage, «was» sich im Erscheinen als «etwas» zeigt. Erscheinung ist für Barth immer ein So-Etwas – ein So-Etwas, das sich von anderm Erscheinenden differenziert und unterscheidet, aber stets für bestimmende oder auslegende «Bedeutung» offen bleibt.

Der Erkenntnisbegriff Barths ist erscheinungs-logisch konzipiert. Dies zeigt sich schon darin, dass Barth zwei Erkenntnisweisen unterscheidet gemäss den zwei unterschiedlichen Aspekten der Erscheinung: Existentielle Erkenntnis erschliesst das Erscheinen der Erscheinung, theoretisch-logische Erkenntnis die Erscheinung in ihrem Sein. Diese Unterscheidung ist sicher Kant verpflichtet, wobei die existentielle Erkenntnis

sowohl die praktische als auch die ästhetisch-teleologische Vernunft in sich begreift. Barth betonte bereits in seiner «Philosophie der praktischen Vernunft» (1927) die Existentialität der praktischen Erkenntnis, die sich nur in ihrem aktuellen Vollzug beglaubigt und eine eigene Wirklichkeit besitzt. Er konkretisierte sie durch seine Philosophie der Erscheinung, indem er die praktische Vernunft zur existentiellen Erkenntnis präzisierte und als «In-die-Erscheinung-Treten» aussagte. Diese beiden Aspekte prägen seinen Erkenntnisbegriff und seine Systematik, die sich aber darauf beschränkt, Grundlinien oder Grundprinzipien zu eruieren.

In verschiedenen Zusammenhängen betont Barth, dass er sich an Sokrates, dem ersten Philosophen der Existenz, orientiere (E 104). Er knüpft an die dialogische Situation an, in der Sokrates im Kreis der Sophisten und auf dem Marktplatz Athens sein Denken entwickelte und in lebenspraktischen Handlungsvollzügen verankerte. Damit steht Barths Denken in der Nachbarschaft zu Ansätzen wie den dialogischen (Martin Buber), kommunikations-orientierten (Jaspers), intersubjektiven (Husserl), existential-ontologischen (Heidegger, Sartre), von denen er sich aber durch seinen stringenten Koexistenzbegriff deutlich abgrenzt. Nur mit Sartres' sehr erscheinungsnahen Analysen der Fremdexistenz und des in der Begegnung stets isolierten Andern weiss er sich verwandt (E 424). Es ist geradezu paradox, dass Barth auf der Eigenwirklichkeit und Einzigartigkeit der existentiellen Erkenntnis insistiert, aber seine Erkenntnislehre bei der konkreten Begegnung mit dem Andern anheben lässt. Dieser Andere ist ihm der leibhaftige Mensch; er sieht ihn als Gestalt, die hier oder dort in die Erscheinung tritt. Wenn es um menschliche Existenz geht, dann ist immer auch das Erscheinen menschlicher Gestalt einbezogen. Am Verstehen dieses einfachsten Sachverhalts ist ein ganzes Bündel systematischer Gedankengänge befestigt.

Einige formalere Überlegungen können dies illustrieren. Barth vergleicht zwei Aussagen. Die eine lautet: «Dies ist eine Kugel», die andere: «Dies ist ein Mensch» (E 85). Wenn wir sehen, wie ein Bergsteiger eine Wand hinaufklettert, dann springt uns die höhere Komplexität der zweiten Aussage buchstäblich «in die Augen». Das hinweisende Dies-da, Einheit von Geste und Wort, betrifft einen einzelnen Menschen, wobei das «Ist» die Aktualisierung der gesehenen Handlung betrifft. Zentral ist

für Barths Explikation der Erkenntnis, dass «dieser Mensch hier» ein durch keine eidetische Bestimmung erreichbares Determinandum bildet. Denn es ist ein in einen Handlungsvollzug involvierter Mensch, den ich in einem Augenblick sehe. Dies bedeutet nichts weniger, als dass ich eine hochkomplexe eidetische Wirklichkeit sehe, die in ihrer Gegenwart auch Vergangenheit und Zukunft umfasst. Denn «dieser Mensch hier» lässt sich von Absichten und Zielen leiten und bestimmen. Es ist ein einzelner, der sich durch eine Handlungsidee determiniert und diese im erschauten Augenblick erkennbare Erscheinung werden lässt.

Damit haben wir bereits ein sehr differenziertes Erkenntnisinstrumentarium verwendet, obgleich wir am Erscheinen einfachster Sachverhalte blosse Beobachtungen anstellten. Es liegt aber diesem Denken sehr daran, alle Erkenntnisbegriffe erscheinungsdirekt zu ex-plizieren, um ein-sichtig zu machen, dass die Erkenntnisweisen mit dem Erscheinungsgeschehen verbunden sind, von ihm gefordert und erweckt werden. Es ist eine zentrale Erkenntnis, ja der Mittelpunkt dieser Systematik, dass es keine «neutrale Erscheinung» gibt und dass Erscheinung und das Erscheinen der Erscheinung unüberholbare Prinzipien bilden. Prinzip bedeutet für Barth «principium», Anfang und Ursprung. Der Ursprung der Erkenntnis liegt in der Nähe der Erscheinung, die durch ihre Offenbarkeit meistens verdeckt bleibt. Frage, Antwort und Urteil sollen keine Erkenntnisformen sein, die das Denken an die Erscheinungen heranträgt, sie sollen vielmehr aus dem Erscheinen selbst eruierbar sein. Dort, wo von blossen Tatsachen, objektiven Dingen, indifferenten Gegenständen, Phänomenen des Bewusstseins, blossen Erscheinungen (im abwertenden Sinn) gesprochen wird, ist das *Erscheinen der Erscheinungen*[1] bereits durch den nivellierenden Filter einer eidetischen Transformation und Komplexitäts- und Zeitvernichtung gegangen. «Dies ist eine Kugel» bildet eine Aussage, die etwas, das erscheint, in das Gehäuse festgelegter Bestimmungen hereinholt, auch wenn die Dies-da-Geste auf eine einmalige und eigenständige Erscheinung hier und jetzt verweist. Aussagen, die sich von vornherein in einem das Einzelereignis auslöschenden Medium des Seienden, des Bewusstseins oder der situationsfreien Satzsysteme artikulieren, verfehlen die Dimension, die sich bei der einfachen, alltäglichen Aussage der Begegnung «Dies ist ein Mensch» eröffnet. Wenn sich Fragen, Antworten und Urteile in Bezug auf diese eidetisch fixierte und neutralisierte Wirklichkeit bilden, dann

zeigen sie sich, anscheinend selbstverständlich, als allein im Denkbereich (res cogitans) beheimatete Projektionsinstrumente. Es stellt sich dann das Problem, mit dem auch Kant zu Anfang seines kritischen Vernunftunternehmens gerungen hat (PV 35ff.; PE II, 432ff.), nämlich wie Begriffe auf Anschauungen angewendet werden können. Wenn sich also ein Denken noch *vor* dem theoretisch-eidetischen Bestimmungshorizont lokalisieren möchte, dann muss es die Erkenntnisoperationen in eine erscheinungsunmittelbare Reflexion einbringen, die das ungebrochene und unendlich differenzierte Sich-Ereignen der Erscheinungen auslöscht. Darum müssen Frage, Antwort und Urteil als im Erscheinen der Erscheinungen selbst beschlossene Eigentümlichkeiten eruiert werden. Deshalb zeigt Barth, dass Erscheinung an sich selbst den Charakter der Offenbarkeit besitzt, ja dass Erscheinen seinem Wesen nach ein Sich-offenbar-Machen ist und dass Erkennen den Spuren dieses Offenbarseins und Offenbarwerdens folgen kann und soll (E 173ff.).

Barth setzt seine «Logik des Urteils» (E 88ff.) in den Horizont der «bestimmenden Urteilskraft» Kants, denn das Urteil ist in seiner ersten formalen Struktur Determination, ein Akt des Bestimmens dessen, was erscheint. Nun gibt es offensichtlich zwei Erkenntnisprozesse, die nicht gänzlich voneinander zu trennen sind und sich zugleich auf einer formalen und auf einer fundamentalen Ebene vollziehen. Formal zeigt das Urteil die Struktur: «Etwas ist So-Etwas» (E 88), doch als Vollzug der Bedeutungseruierung ist das Urteil Determination, die sich als ein Prozess dreier Momente darstellen lässt: determinandum – determinans – determinatum (E 91). Zwar beginnt jedes Urteilen und jedes Bestimmen eines Etwas, das erscheint, mit einem Determinatum und keineswegs frisch und direkt bei der unberührten Erscheinung (E 92). Doch der Kontakt mit der zu bestimmenden Erscheinung bleibt stets intentional bewahrt, ansonsten die Erkenntnisfrage überhaupt nicht mehr ernsthaft gestellt werden kann.

Dass dies bei einem radikal semiotischen Ansatz eintreten muss, beweisen verschiedene Varianten neostrukturalistischer Philosophien. Umberto Eco ist sich bewusst, dass die Semiotik die Zeichengenese selbst nicht reflektiert und in einen unendlichen Verweisungszusammenhang eingerastet ist[2]. Er erwartet von einer Klärung des Begriffs «Bedeutung» durch die Wahrnehmungsphänomenologie, dass der verlorene Untergrund der Wahrnehmungserfahrung mit Hilfe der phäno-

menologischen epoché wieder zurückgewonnen werden könnte. Entwickeln sich Semiotiken auf dem linguistischen Fundament des System-Strukturalismus Ferdinand de Saussures, ist der «Referent» anscheinend abgekappt. Gleichsam als Vollstrecker eines solchen hypersemiotischen Denkens hat sich in den 80er Jahren Jean Baudrillard in Szene gesetzt[3]. Ebenso sind die französischen und amerikanischen Dekonstruktionisten in den eigenreferentiellen Bereich ihrer literarischen Gebilde eingeschlossen[4]. Allen diesen Ansätzen gegenüber hält der Barthsche Ansatz die Intention auf das wirklichkeitserfüllte Erscheinen fest. Denn ein Denken, das eigentlich nur noch den Akt des eigenen Determinierens kennt und im Determinatum der universalen Semiotisiertheit gefangen bleibt, hat die Möglichkeit eines erneuerten Erkenntnisverhaltens und neuer Offenbarkeiten des Erscheinungsereignisses verspielt. Vor allem scheitert es – und die a-humanistischen Tendenzen der Neostrukturalisten muten darum wie unausweichliche Konsequenzen an[5] – bei der Determination des individuellen, unwiederholbaren und immer einzelnen Erscheinens «dieses Menschen». Das Determinandum des In-die-Erscheinung-Tretens eines bestimmten Menschen bleibt unerreichbar. Hier muss zur Gewinnung des entsprechenden Erkenntnishorizontes eine Wendung in der Erkenntnishaltung gefunden werden.

Das Urteil wird darum aus dem Prozess des Determinierens oder Bestimmens in eine dem Offenbarkeitscharakter des Erscheinens gemässe Erkenntnis übergeführt: das Urteil wird nun verstanden als ein durch das Erscheinen der Erscheinung selbst in Gang gebrachtes Geschehen, als das «Sich-zu-erkennen-Geben von Seiendem» (E 173). Die Erscheinung selbst ist, wie auch Platon formulierte, ein Weckruf zur Erkenntnis (E 93). Barth sagt darum: «In der Erscheinung ist 'primär' die Erkenntnisfrage gestellt» (E 96). Die Frage ist durch die stets relative Bestimmtheit des erscheinenden Etwas gestellt, das zwar ein So-Etwas, ein sich differenzierendes, anderes ausschliessendes Erscheinen ist, das aber noch der «deutenden» Bestimmung harrt und diese herausfordert. Das So-Etwas ist in seinem Bestimmtsein die Erscheinungsevokation des «Was es ist», das Aus-gedeutete und als Begriff Fixierte. Insofern es aber sich doch nur als relativ bestimmt zeigt, fordert es das Fragen heraus und ist in gewisser Weise selbst ein Fraglich-Sein. Das Urteil «Etwas ist So-Etwas» führt als Vollzug immer in den Horizont des Bestimmten

oder des Determinatum hinüber. Es konstituiert sich darum ein Horizont der «Bedeutung von Erscheinung», den Barth in Anlehnung an Platon das Eidetische nennt. Begriff und Eidos verschwimmen oft, doch kann jene «Bedeutung von Etwas» besonders klar als Eidos ausgemacht werden, die die Intention auf die Erscheinung oder Anschauung noch in sich trägt. Dort, wo in kantischer Formulierung «Begriff und Anschauung» vereint sind, kann von Eidos gesprochen werden (E 116).

2. Ästhetische Einheit

Achten wir auf die Terminologie, die Barth gebraucht, wenn er den Bereich des Ineinandergreifens von Erscheinung und Erkenntnis expliziert, so finden wir Ausdrücke, die einen medialen Sinn in sich tragen. Damit ist nicht gemeint, dass eine Verwaschung der Grenzen zwischen Erkenntnis und Erscheinung anvisiert sei. «Erscheinung und Eidos sind ontologisch-gnoseologische Momente von völlig disparater Ordnung» (E 98). Freilich, das Eidetische ist bereits weiter von der Erscheinung entfernt als die Frage und der Urteilsvollzug, die sich auf das wirkliche Erscheinen von Etwas beziehen. Bewegt sich aber der Erkenntnisprozess in der primären Region des Vor-Eidetischen und Noch-nicht-begrifflich-Bestimmten, so sind sprachliche Ausdrücke wie die folgenden angemessen: es geht mich etwas an, es legt sich nahe, in Anspruch genommen werden, daran gelegen sein oder Angelegensein, sich erkennen lassen, sich erscheinen lassen, sich zu erkennen geben. Weitere Formulierungen sind: Distanz oder Nähe zur Erscheinung; Erscheinung ist nie neutral, nie gleichgültig, nie bedeutungslos, nie indifferent.

Wie diese Terminologie andeutet, befindet sich das, was mit Erkennen und Erkenntnis umschrieben wird, in einem Medium, in dem die harten Unterscheidungen von «Erkennen und Erkanntwerden» letztlich nicht voll gelten. Ausdrücklich artikuliert Barth, dass er die traditionelle Unterscheidung von Erkennen und Erkanntwerden durch eine neue, mediale Interpretation überbieten will: «Wir sind inbezug auf 'Erkenntnis' zu der Unterscheidung des 'Sich-zu-erkennen-Gebens' von 'dem, was sich zu erkennen gibt' vorgedrungen: In dieser Unterscheidung sollte diejenige von 'Erkennen' und 'Erkanntwerden' überboten werden» (E 199). Die Polarität von Subjekt und Objekt galt in der Philoso-

phie der praktischen Vernunft Kants für die transzendentale Deduktion noch als konstitutiv (PV 39-58). Das «Geben» in Barths Neuformulierung zeigt an, dass das Erkenntnisgeschehen nun mit einem diesem letztlich nicht voll verfügbaren Erscheinungsgeschehen verbunden ist. Lenken wir den Fokus mehr auf die Anstrengung des Erkennens, so bietet sich die Formel des «Sich-erscheinen-Lassens» an. Damit holt sich das Erkennen die Erscheinung näher an sich heran und dringt so immer tiefer in sie ein. Wenn auch diese Ausdrucksweise metaphorisch anmutet, so artikuliert sie zum mindesten einen Erkenntnisaspekt, mit dem wir im Alltag vertraut sind. Besonders in der Begegnung mit den Mitmenschen, die durch Gestalt, Physiognomie, Mimik, Gestik, Wort u.a. uns gegenwärtig werden, sind wir geradezu aufgefordert, diese immer umfassender und erfüllter zu erkennen. Der Andere als «deontologische Manifestation» ist durch die grundsätzliche Unerreichbarkeit seines Determinandum zwar stets «jenseits» meiner eigenen Aktualisierung, aber offen und zugänglich für fixierende Bestimmungen. Es zeichnet sich ein unabschliessbarer Prozess der Kenntnisnahme ab, der sich aber gerade nicht in einer Hinterwelt verliert, sondern sich voll und ganz im Erscheinenlassen des Andern abspielt. Gleichsam als Telos dieses Erkenntnisprozesses ist die volle Epiphanie des Andern, das volle Erscheinen seiner Existenz in seiner Erscheinung anzusehen[6]. Ich müsste sein In-die-Erscheinung-Treten zur ungebrochenen Erscheinung bringen, so dass das eigentümliche Ereignis einträte, dass Erscheinen und Existenz, Erscheinen und Erkenntnis in synthetischer Einheit manifest würden. Obgleich dies infolge der Differenz zwischen dem In-die-Erscheinung-Treten und dem Sich-erscheinen-Lassen von Erscheinung unmöglich ist, gibt es doch besondere Erscheinungsbereiche, in denen Erkennbarkeit in erfülltes Erscheinen übergeht. Wir werden uns einigen zuwenden.

Den ganzen Horizont, in dem sich das Sich-erscheinen-Lassen in inhaltlich erfüllter Integralität beglaubigt, nennt Barth «das Ästhetische». Das grosse Kapitel der «Philosophie der Erscheinung», das ein Herzstück der Barthschen Systematik, einen Höhepunkt seines lebenslangen Ringens um das klärende Verstehen einer kritischen und sich selbst erhellenden Transzendentalphilosophie bildet und zugleich einen entscheidenden Ort der Geschichte der Philosophie neu zugänglich macht – dies trägt den Titel: «Kants Philosophie des Ästhetischen». Im

Horizont des Ästhetischen ist der Ursprung der Transzendentalphilosophie und letztlich alles Erkennens, einschliesslich des künstlerischen und des wissenschaftlichen, zu finden. Barth formuliert: «... das Ästhetische [lässt] die Erscheinung integral zur Geltung kommen» (E 111). «Die Reinheit der Erscheinung im Ästhetischen ist insofern ein Voraussetzungsloses, ein Ursprüngliches, ein Initiales, als auf ihr letztgiltig alle Erkenntnis des Wirklichen beruht. Wir stehen hier vor einer Position der philosophischen Systematik, die ... durch keine 'erklärende' Auslegung überholt werden kann – durch keine synthetisierende Erläuterung, die auf die Relationen von noch weiter zurückliegenden Momenten ausgreift» (E 309).

Es ist (von uns aus gesehen) sinnvoll, sich durchgehend an den Terminus «das Ästhetische» zu halten, obwohl Barth bei den etwas formaleren Darlegungen gerne von der «ästhetischen Einheit» spricht (E 110). Nicht dass diese keine zentrale Bedeutung besässe, doch gewinnt sie zu rasch und unbesehen den Vorrang, verlieren wir besonders für das Verstehen des künstlerischen Gestaltungsprozesses und des «Urzustandes» der Erscheinungen wichtige Momente aus den Augen. Wenn es darum geht, durch die verstellenden «Vorstellungen» und «Begriffe» und die vorgreifenden «Ideologien» des Alltags und des durchschnittlichen Bewusstseins zu den Erscheinungen selbst vorzudringen, dann muss der Blick in den Aufgang der Erscheinungen – in die Aurora Jakob Böhmes – auch das Unfeste, das anfängliche Tohuwabohu für eine Weile aushalten. Wenn auch die Schöpfung im Sinne der grossen nachexilischen «Redakteure» ein erfüllendes Gutsein aus sich entlässt, so dürfen die Mühen der Schöpfungstage nicht vergessen werden.

Die Parole Husserls «Zu den Sachen selbst!» muss also abgewandelt werden: «Zu den Erscheinungen selbst!». Die ästhetische Erfahrung des Erscheinens der Erscheinung ermöglicht es, dass die Reinheit der Erscheinung erkennbar wird (E 308). In all den «deformierenden Schematisierungen der Welterfahrung», hinter dem zerstückelten Weltsein und dem Konglomerat von eidetisch fixierten Teilmomenten zeigt sich in Umrissen – befreit vom Gitter eidetisch festgelegter Bedeutungen und Beziehungen – das auch von Paul Cézanne gesehene gelobte Land der reinen Erscheinung. Auch wenn die Darlegungen Barths von einem gewissen Pathos nicht ganz frei sind, so ist doch auch spürbar, dass die Freilegung des Ästhetischen ein existentielles Unternehmen ist. Es soll

schliesslich der Mensch als Stätte existentieller Erkenntnis integral, d.h. als Selbstzweck, zur Erscheinung kommen. Ein Purismus der reinen Erscheinung wäre freilich unsinnig. «Faktisch verharren wir auch hier in der Relativität. Darum formulieren wir unsere Position noch einmal mit einiger Zurückhaltung: Sofern Erscheinung in der Reinheit der Erscheinung erscheint, erscheint sie als ästhetische Erscheinung» (E 112). Die vorliegende Untersuchung wird diesen Spuren nachgehen und die Erscheinung dort aufsuchen, wo sie aufgrund ihrer Phänomenalität durch sich selbst ästhetische Reinheit zeigt.

Vorerst noch ein Blick in den «Urzustand» der Erscheinungen, in dem sich das Ästhetische sozusagen unverschleiert und sicher proto-eidetisch «zu erkennen gibt». Die ästhetische Einheit, die hier ausgesagt werden kann, unterscheidet sich von jeder kategorialen Einheit, von Ganzheit, von Agglomeration, denn sie muss sich allein aus dem Gehalt der Phänomenalität erkennen lassen. Es ist eine Einheit, die den Aspekt der Vielheit, der «Mannigfaltigkeit» eigentlich gleichwertig in sich trägt, was zwar ein innerer Widerspruch ist, doch lässt sich in der traditionellen rationalen Artikulierung schwerlich ein Begriff finden, der diesen Doppelaspekt in sich fassen könnte. Barth formuliert auch so, dass sein Bestreben um Ausgewogenheit feststellbar ist. Er spricht von «ästhetischer Einheit und ästhetischer Mannigfaltigkeit der Erscheinung» (E 110). Die Formel (deren kantische Herkunft unverkennbar ist) lautet auch vorerst: «Einheit in der Mannigfaltigkeit» (E 308). Doch gleich fügt Barth bei: «Es darf nicht eine Mannigfaltigkeit gemeint sein, die 'vereinigt' wird, nicht eine Einheit, die in eine Vielheit zerlegt werden kann. Es geht nicht um zwei gegensätzliche Prinzipien von zunächst eigener Bedeutung, deren Antithese dann synthetisch überbrückt würde. In der Anwendung auf das Ästhetische müsste jene Formel besser lauten: 'Einheit als Mannigfaltigkeit' oder 'Mannigfaltigkeit als Einheit'. Diese Formulierung mag noch immer als unzulänglich erscheinen, sofern sie die beiden Gegenbegriffe voraussetzt» (E 308f.).

Wir befinden uns mit diesen Barthschen Darlegungen in einer eigentümlichen «Zwischenzone», in der ein eidetischer Wille stets Ordnung durch Trennungen und anschliessend mit Supersynthesen neue Einheiten stiften möchte. Viele Modelle sind dafür von der philosophischen Reflexion entworfen worden: coincidentia oppositorum, Absolutes, Eines, Sein, Identität, Gott, Idee der Ideen. Sie seien hier wahllos

nebeneinandergestellt. Die Liste ist nicht vollständig. Da man die «Metaphysik» für beendet erklärt hat, glaubt man sich dieses Problems entschlagen zu dürfen, wobei man unreflektiert einem vagen Monismus des blossen, unbestimmten «Wirklichseins» – das es doch hinter allen Differenzen geben muss – seine verstohlene Referenz erweist. Ein gewisses Vertrauen setzt man in die Eschatologie der Wissenschaft, von der man die Entdeckung eines universalen Zusammenhanges erwartet. Postmoderne Spielverderber wie z.B. J.-F. Lyotard (der sich mit einer antinomischen Kant-Interpretation abzustützen versucht) machen mit Recht auf den narrativen Charakter solcher Wissenschaftsauffassungen aufmerksam[7]. Es zeichnet sich bei J. Derrida der Versuch ab, von der Differenz her, besser: von der die Differenz ermöglichenden «différance» her, eine neue «Einheit» zu denken[8]. Plausibel ist die Revolte der Postmoderne gegen «die Einheit» dadurch, dass sie deren rein ideologischen Charakter zurückweist und sie «nach dem Tode Gottes» wieder in ihrer Eigenwirklichkeit entdecken will. Sie war dort, wo philosophische Reflexion die «Einheits»-Problematik in ihrer geschichtlichen Dimension erkannte, nie bloss ein Brennpunkt der Metaphysik, sondern vielmehr auch der unmittelbarsten Erfahrung und Erkenntnis. Es geht, wie die «ästhetische Einheit» zeigt, um ein ursprüngliches «Zusammen» der Phänomene (E 110) oder um ein «Ineinander» von Denken und Anschauung, von Erkennen und Erscheinen.

Etwas vernachlässigt wird von Barth der ursprüngliche Zustand des Mannigfaltigen und Chaotischen, jener Ursprungsaspekt, den M. Merleau-Ponty das «wilde Sein» bezeichnet[9], den auch Conrad Fiedler im Medium der «reinen Sichtbarkeit» erkannte und als Antrieb des Künstlers erschloss, dort mit der Hand Ordnung zu stiften und sich Welt anzueignen, wo die eidetisch-wissenschaftliche Weltaneignung gar nicht hinreicht[10]. Das Geheimnis einer transzendentalen Gestik in der sich aktualisierenden produktiven Einbildungskraft ist noch zu lüften. Sie trägt doch die ganze künstlerische produktive Tätigkeit und «ist» selbst «das Ästhetische», nämlich das Hervortreten der integralen, sich selbst beglaubigenden Kunst.

3. Erscheinendes Denken

Es ist erstaunlich, was Barth seiner Grundintuition zutraut und wie konsequent er ihr folgt. Sie liegt nicht nur der sog. Problemgeschichte zugrunde, die er in seinen Untersuchungen zur Philosophie der Erscheinung auf ausgewählte philosophische Positionen anwendet. Vielmehr wird sie ihm auch zum Leitprinzip seiner verborgenen Rekonstruktion der Metaphysik auf einer anderen Ebene. Destruiert wird (in oft langwierigen, langsam voranschreitenden Analysen) die verzerrte, die karikierte Metaphysik, die zu überwinden, hinter sich zu lassen und zu vermeiden Generationen von philosophischen Schriftstellern nicht müde geworden sind. Das philosophische Denken ist seit seinen griechischen Anfängen fragend und metaphysisch gewesen. Barth schiebt alle Furcht vor der Metaphysik beiseite und versucht, in die Sonne der platonischen Vernunft zu blicken.

Dies klingt pathetisch. Barths Grundintuition ist aber einfach und doch von jener interpretatorischen Kraft, die alle metaphysischen Systeme auf jene Paradigmen zurückzuführen vermag, die sie tragen und sinnhaft machen. Nun ist sich Barth bewusst, dass er ausgelegte Wirklichkeit nicht auf ein anderes Wirklichkeitsprinzip zurückführen darf, um seinem philosophischen Anspruch zu genügen. Wenn er das Erscheinen als Ausgang alles Erkennens bestimmt, so kann diese Quelle selbst nicht durch Erscheinendes expliziert werden. Das Erscheinen entfällt der Bestimmung, kann bloss mit einem Begriff bezeichnet werden, der nur als Metapher fungieren darf. Sicher folgt Barth oft dem Wortsinn von «Er-scheinen», besonders weil sich ein Verweis auf Licht und Scheinen anbietet. Das Denken denkt im Begriff des Erscheinens seinen ihm zuvorgehenden, sich aber nur durch seine eigene Aktualisierung bekundenden Ursprung. Denken denkt sich so als erscheinendes Denken, entdeckt in sich zugleich seine Selbstgegebenheit und seine Kontingenz. Diese Einsicht trägt auch die Phänomenologie Hegels, der aber der Versuchung nicht widerstehen konnte, das Prinzip des Ursprungs als Absolutes in eine Bestimmbarkeit überzuführen, die es letztlich weltimmanent werden lässt. Für Barth ist das Absolute immer auch verbunden mit Kontingenz, ist unableitbar, unbestimmt und transzendent-transzendental.

Vielleicht ist der Hinweis auf das Hegelsche Absolute verwirrend. Die

Barthsche Position könnte missverstanden werden, denn allzurasch wird Ursprung und Absolutes identifiziert. Wir möchten dies verhindern. Das Denken kann sich nur als erscheinendes Erkennen erhellen, um den Preis, dass es sich entdeckt als ein in Erscheinungs-Auslegungen verstricktes und durch sie geprägtes. Formeller ausgedrückt: Das Ineinander von Erscheinen und Erkennen, von Eidos und Erscheinung (in einer bereits sehr philosophisch artikulierten Situation der Erscheinungsgeschichte) hat sich stets als ein bestimmtes Verhältnis zwischen «Erkenntnis» und «Sein» aktualisiert. Dies bedeutet, dass alle Erkenntnismöglichkeiten ihre eigene Berechtigung haben. Es gibt keine Erscheinung des Geistes, die nicht ein bestimmtes Verhältnis von Erscheinen und Erkennen anzeigen und enthalten würde. Die erstaunliche Offenheit Barths für alle Formen der philosophischen Tradition gründet in dieser Einsicht. Es ist nur zu bedauern, dass sie ihn nicht dazu antrieb, wenigstens ansatzweise auch aussereuropäisches Denken zu reflektieren. Doch er findet Zugang zu Mythos, Theologie, Biblischer Botschaft, Anthroposophie, Alchemie, Physiognomie, Kunst, Gnosis, metaphysischer Spekulation. Das erscheinende Denken nimmt sich bei ihm stets in einer bestimmten Weise seiner Welthaltung an. Die Geschichte der Philosophie ist ein konstantes Bestimmen und Neubestimmen des Erkennens in seinem Verhältnis zum Erscheinen. Also ist auch dort Erscheinung im Spiel, wo sie als entschwunden gilt. Gibt es eine Systematik, die sich aus den chronologisch auftretenden Positionen bilden liesse? Barth dürfte diese Versuchung ablehnen, treten sie doch in seiner Darstellung kontingent und dennoch plausibel auf. Sie können keineswegs eine Zwangsläufigkeit bei sich führen.

Die leitende Intuition Barths besitzt einen eigentümlich schwebenden Charakter. Ihre Steigerung zum göttlichen «intellectus originarius» oder «intellectus archetypus» (PE II, 449ff.) ist naheliegend, doch bietet diese ebenfalls keinen festen Halt. Wie bei Kant, reduziert auf den Akt der Spontaneität, bleibt sie ein Element der Vernunfterkenntnis. Eine unangemessene Ontologisierung löst ihre erkenntnistheoretische Bedeutung auf. Der Metaphysik gehört aber das Verdienst, diesen spontanen, schöpferischen Aspekt der erscheinenden Erkenntnis herausgearbeitet zu haben. Bei Barth geht die philosophisch-theologische Schöpfungs-Metaphysik in eine Philosophie des Ästhetischen über, deren Mitte im aktuellen Erfahren oder sinnlichen Erkennen liegt.

Schwebend können wir diese Intuition nennen, weil sie sich in keinem Wirklichkeitsbereich fixieren lässt[11]. So wäre es auch unangebracht, den Barthschen Ansatz mit den Wahrnehmungsphänomenologien allzu unbedacht zu parallelisieren. Das Erscheinen, das aller Erkenntnis zugrundeliegt, lässt sich nicht auf Wahrnehmung festlegen. Wahrnehmung setzt bereits einen bestimmten Horizont voraus, der dem Erscheinen vorgegeben wird, eine Art Bedingung, damit es sich zeige[12]. Freilich steckt in der Wahr-Nehmung ein Gehalt, der dem Gedanken der ursprünglichen aisthesis nahe kommt. Doch strenggenommen setzen die Wahrnehmungsphänomenologien eine bestimmte Vorstellung des Wahrnehmens voraus, nämlich die Tätigkeit eines wahrnehmenden Zentrums und die Bestimmung eines Orts des Erscheinens dessen, was erscheinen kann. Allein schon die merkwürdige Dualität von Aktiv und Passiv, die in den von unserer Grammatik geleiteten Denkweisen auftaucht, signalisiert eine Präjudizierung des Erscheinens selbst. Freilich hilft das Insistieren auf dem Wahrnehmungs-Erscheinen dem Interpreten, sich auf die dynamischen und individuellen, lebendigen und existentiellen Aspekte zu konzentrieren. Doch dieser Filter, der auch der Husserlschen Phänomenologie vorgesetzt ist, bricht die sich selbst beglaubigende Wirklichkeit des Erscheinens[13]. Es ist aber sehr positiv, dass durch die Phänomenologie das Moment der Selbstgabe, des Sich-selbst-Beglaubigens der Phänomene, ihr Sich-von-sich-selbst-her-Zeigen, thematisch werden konnte.

Barth zeigt, dass auch Kants Vernunftkritik auf der «Sphäre eines gedanklichen Untergrundes» aufruht, in der eine «ursprüngliche Einheit der Bedeutungen» besteht (PE II, 422). Hier, in dieser Zone, ist das «Ineinander» von Erscheinung und Erkenntnis noch ungestört. Mit deutlicher Distanz begegnet darum Barth den kategorialen und begrifflichen Differenzierungen des kantischen Systems. Schliesslich sind sie alle bereits «determinanda» eines Vernunftprozesses, der sich das Erscheinen auf eine bestimmte Weise anverwandelt hat.

Geht also dem reflexiven philosophischen Denken nicht ein auf «Determination» hin orientiertes *Welterfahren* voraus? Deckte Barth nicht durch das, was er «magisches Weltbewusstsein» nannte und an Paracelsus, an der Lichtmetaphysik Plotins, Bonaventuras, Robert Grossetestes u.a., an Meister Eckhart, Nikolaus von Cusa exemplifizierte, eine vorreflexive, konstitutive «Welthaltung» (PE II, 49) auf? Besitzt diese nicht

sogar eine derart prägende Kraft, dass sie reflexiv kaum angegangen werden kann? Schliesslich leben die geschichtlichen Kollektive nicht nur «bewusst», sondern auch «unbewusst». Barth anerkennt voll und ganz die «unbewusste» Erkenntnis-Aktivität, in deren von Schelling erschlossenen Tiefe die wirkliche Geschichte der «Zeitalter» sich vollzieht. Ist nicht die ganze Existenz-Geschichte und die Konstruktions-Geschichte mit ihrem Ineinander und Auseinandertreten von Anschauung und Denken, von «Erscheinung» und «Reflexion», der stets verspäteten und gebrochenen Reflexion entzogen? Gibt es also nicht eine Dimension kollektiver Existenz- und Erscheinungsgeschichte, die zwar sinnhaft ist, sich aber der philosophischen Reflexion grundsätzlich entzieht?

Einerseits ist das einzelne Denken in die Situation versetzt, stets die Offenheit der Erscheinungen eingrenzen zu müssen, anderseits ist es als geschichtlich erscheinendes nie frei, nie ungebrochen, so dass es sich in seiner relativ «determinierten» Situation einen Raum schaffen muss, um die ästhetische Einheit und damit seine Freiheit zu entdecken. Es ist nicht klar, wie weit Barth der unbewusst eingespielten Welthaltung der Kollektive Bestimmungsmächtigkeit zuerkennt. Es hat aber den Anschein, dass die einzelne Existenz potentiell stets direkt zum ungebrochenen Erscheinen steht. Zudem erfordert Barths pan-gnoseologischer Ansatz letztlich eine konsequente Auflösung aller Mächte, die sich der Erkenntnis entgegenstellen können. Es geht höchstens um unterschiedliche Weisen oder «Intensitäten» des Erkennens.

4. Ursprüngliches Ineinander

Will man die Barthschen Grundgedanken auf den einfachsten, einleuchtendsten Bestand zusammenfassen, kann man sagen: Alles hängt von jenem Lichtfunken ab, der dort in der Dunkelheit aufscheint. Den Leser der Barthschen Meditationen mag plötzlich ein Gefühl der Peinlichkeit beschleichen, wenn er aus komplexen transzendentalphilosophischen Ergründungen zurückgerufen wird – zum Bergsteiger, in die Geröllhalde, zum Lichtkegel, der aus der offengelassenen Türe des Nachbars fällt, hinaus zur Betrachtung des Mondscheins, zum eindeutigen Ultramarin, ins Parlament, wo ein Staatsmann eine Regierungserklärung verliest, zum Mann, der einfach dort steht, zum Matrosen, der

von der Seefahrt träumt usw. Man wird sogar mit einem «so»-zusagen dadaistischen «So und nicht So» an die Ursprünge der abendländischen Philosophie bei Parmenides versetzt (PE I, 6, 30). Ein Vokabular mit sanften, medialen und unscharfen, ja weichen Konturen wird dem Leser zugemutet und dort, wo er fest zugreifen möchte, weicht die ganze philosophische Apparatur in eine beklemmende Bodenlosigkeit zurück. Es war auch der Schalk des Sokrates, der mit Bienen die Anamnese und das Ideenreich entdeckte (Menon) oder am athenischen Vorläufer unserer modernen Liegestühle (kliné) die Tücken und Vorzüge des Eidos erläuterte.

Der so einfache Sachverhalt, dass dort ein Lichtfunke aufscheint, erlaubt aber, Höhepunkte philosophischer Reflexion aktuell werden zu lassen. Seit Heraklits Zusammenschau von Logos und Feuer ist die Verschränkung von Sehen und Erkennen, von Welt-Licht und Erkenntnis der Einzeldinge thematisch geblieben. Der Blitz steuert das Weltsein – ein Grundwort von grossem Nachhall durch die Jahrhunderte[14], das bis in die Augenblicksphilosophien nach-kierkegaardischer Theologie und Ästhetik nachzuweisen wäre. In der Vermengung platonischer und biblischer Traditionsfragmente – des platonischen Augenblicks (exaiphnes) und dem Machtwort der Genesis «Es werde Licht» – konstituiert sich eine in sich höchst komplexe Geschichte der Theo-Philosophie, in der das im Augenblick gesehene und erkannte Ineinander der Erscheinungen verschiedene Heimstätten fand: in der Wahrnehmung, im siderischen Empyreum, im göttlichen Intellekt, in der intellektuellen Anschauung, in der unio mystica oder im Schnittpunkt von weltlichem und göttlichem Sein, in der continua creatio. Das stets neu interpretierte Wort des Parmenides: «Denn das Selbe ist Denken und Sein» (vgl. PE I, 30) wird auch vom spekulativen Idealismus anverwandelt und in dialektischer Bewegtheit dem Bereich phänomenalen Seins eingeinnert.

Hier muss nun das Zentralstück der kantischen Vernunftkritik eingefügt werden, nämlich die zweimal formulierte «transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe». Und hier finden wir den Anschluss an die Philosophie Barths, die sich literarisch deren Interpretation und Entfaltung dreimal intensiv gewidmet hat: in der «Philosophie der praktischen Vernunft» (PV 35-58), in der «Philosophie der Erscheinung» (PE II, 439-452) und in einer entscheidenden Kritik in der «Erkenntnis der Existenz» (E 216-223). Grundsätzlich geht es Kant um den «Rechts-

grund» (quid juris) der apriorischen Begriffe und ihrer Beziehung zu den Gegenständen. Hinter den dichotomischen Entgegensetzungen macht sich ein Zusammenhang geltend; dieser selbst, ohne den gar keine Erkenntnis möglich wäre, wird in der Analyse der «Einbildungskraft» selbst zum Thema. Damit wird ein Moment der Bewegung, der teleologischen Intention, inmitten der theoretischen Vernunft lebendig. Barth will nun den kritischen Gedanken über Kant hinaus geltend machen, indem er die Rückführung der transzendentalen Vernunft auf ein «transzendentales Subjekt» als inkonsequent und als ontologisch orientiert bemängelt. Die einzige Rückführung, die hier zulässig ist, besteht in der Bezugnahme auf die Vernunft in ihrer Aktualisierung. Dieser Gedanke sprengt letztlich den Rahmen der theoretischen Vernunft, es sei denn, dass die Einbildungskraft nicht nur als Moment einer Vermögenspsychologie, sondern als das erscheinende Sich-Ereignen der sich aktualisierenden Vernunft verstanden wird. Barth macht zudem auf die der «Deduktion» zugrundeliegende Rechtsfrage aufmerksam, auf die sich der Begriff der Deduktion traditionsgemäss bezieht. Rechtfertigung durch Aktualisierung – dies ist der Horizont der «praktischen Vernunft». Es stellt sich darum die Aufgabe, Einbildungskraft und praktische Teleologie zusammenzuführen. Dieser Schritt führt Barth weiter zu einer Integrierung auch des Ästhetischen in den synthetisierenden Kontext der transzendentalen Deduktion. Im Sinne einer «zweiten kopernikanischen Wendung» (PV 57) soll die Revision der Transzendentalphilosophie erfolgen, mit Einbezug der spekulativ-idealistischen «intellektuellen Anschauung». Denn diese ist es, die bereits Kant in der überlieferten scholastischen Vision eines «intellectus originarius» kannte und von der er sich paradigmatisch leiten liess[15]. In der Vernunft, die das, was sie denkt, zugleich erschafft und für die alles Erscheinen zur Selbsterscheinung wird, ist das konstant ausgeübte, aber nicht direkt erfassbare Ineinander von «Begriff und Anschauung», von Erkennen und Erscheinen Wirklichkeit. Mit anderen Worten: Der Mittelpunkt der Metaphysik ist auch das allernächste Problem jeder Erkenntnisreflexion: die Aktivität der Einbildungskraft, die der «Reflexion» vorausgesetzt ist.

Diese Erkenntnis-Intuition und Erkenntnis-Vision ist auch das Leitmotiv des Barthschen Philosophierens. Die «Deduktion» muss also – nach Barth – im Horizont des Ursprungs, des Initialen und Voraussetz-

zungslosen, d.h. im Horizont des Ästhetischen, nochmals reinterpretiert werden. Denn nur das Ästhetische kann Rechtsgrund einer transzendentalen Eruierung von ersten Erkenntnis-Prinzipien sein. Es besteht also die Aufgabe, in diesem selbst Sinnbezogenheit, Erkenntnis-Offenbarkeit zu entdecken.

Wenn Barth in der Terminologie eine gewisse Schwerfälligkeit in Kauf nehmen muss, so ist dies in seiner Absicht begründet, die überlieferten Philosopheme in ihrem Entstehungsprozess zu begreifen. Formulierte Sätze sind Resultate von Erkenntnisprozessen, die natürlich ihrerseits wieder auf Sätze zurückgehen. Doch darf die Veränderung von Sätzen und ihre sinnvolle, an irgendeinem Wirklichkeitsgegenüber entwickelte Pragmatik nicht ausgeschlossen werden. Was in den «Philosophischen Untersuchungen» Wittgensteins im Dunkel des «Gebrauchs» geschieht, dürfte genau diesen Ursprungsgrund von Worten und Sätzen im Ästhetischen meinen. Inbezug auf das ursprüngliche Ineinander bieten sich die zentralsten Formeln des abendländischen Denkens an, von Parmenides, Platon, Plotin, Kant, Fichte, Hegel bis zur Sprachphilosophie Wittgensteins, die als transformierte Transzendentalphilosophie interpretiert werden kann. Doch gerade hier dürfen wir uns nicht in die Fänge der sprachphilosophischen und letztlich semiotischen Denkweisen begeben, ist doch das Erscheinen der Erscheinung unhintergehbar, wenn auch immer artikulierbar. Freilich dürfen wir diesen Artikulations-Schritt nicht zu rasch vollziehen, er muss als Schritt zur Formulierung bewusst werden und bewusst bleiben. Darum sind die Ausformulierungen auch auf den höchsten Gipfeln des philosophischen Denkens in die einfachen Lebensvollzüge zurückzubuchstabieren. Denn dass wir leben, denken und handeln, ohne zuvor die Welt zusammensetzen zu müssen, ist zwar eine triviale Einsicht, doch wer diese «Wirklichkeit» fassen will, muss vorerst einmal ihren Charakter zu bestimmen versuchen. Das Mittel, sie zu bestimmen, ist niemals diese Wirklichkeit selbst. Damit rückt das Erscheinen der Erscheinung, obgleich als das Nächste erkannt, philosophisch in die grösste Ferne.

5. Erscheinen: Ursprungsort

Barth denkt von der inexplikablen Welt- und Erkenntnismitte aus, die uns so nah, so selbst-verständlich und doch so unobjektivierbar ist, dass wir stets Gefahr laufen, uns mit Ausgedeutetem, Abgeleitetem, Abgezogenem, mit Schatten und Surrogaten, mit Ausgepoltem und Ausdifferenziertem zufrieden zu geben. Es ist die Mitte, von der wir auch sagen, dass es der Ursprung von allem sei und dass wir sie, was wir auch immer denken und tun, nie aus Augen und Verstand verlieren. Diese Mitte zeigt sich nur in Abbildern, obgleich das, was sie selbst ist, nur bedingt ein Bild, doch vielleicht ein Urbild oder Urphänomen ist. Urphänomene sind – und doch sehen wir sie nicht. Soweit es sie gibt, sehen wir sie in allen Bildern indirekt und verborgen gegenwärtig. Doch gibt es verborgene Bilder? Wir wollen uns nicht in diese Paradoxie hinein verlieren.

Wir müssen uns wie Descartes verhalten. In seinen «Meditationen» kommt der polarisierende, differenzierende, weltvernichtende und zugleich weltschaffende Philosoph zum Zug, der am Kaminfeuer sitzt und die Welt in zwei Bereiche teilt, in die «res cogitans» und die «res extensa», so dass sie nicht mehr zusammenkommen oder nur mit Mühe wieder vereint werden können. In der 6. Meditation aber kommt er wieder ans Kaminfeuer zurück, in die Alltagssituation und in die Lebenswelt der grössten Selbstverständlichkeiten, in der das, was er gedanklich trennte und zerschnitt, unberührt beisammen und ineinander blieb. Aus den erzeugten Schattenbereichen lässt sich der ungebrochene Augenblick des Existierens und Erscheinens nicht wieder zurückgewinnen. Zwei Schatten, die sich vereinigen, ergeben kein Licht.

Damit ist dieser sanfte Innenbereich, in dem wir existieren und körperlich-leiblich, seelisch-existentiell inmitten der sich zeigenden Erscheinungen uns aufhalten und in den wir wieder konstant hineingeboren werden, gerade das Unfasslichste, mit dem wir es zu tun haben. Barth will ihn mit einem Denken bewusst machen, das vorerst einmal aufzeigt, dass das alltägliche Sich-Verwirklichen und Sich-Abmühen mit den Spekulationen der Metaphysik und der Vernunftphilosophie zusammenhängt, ja letztlich diese Mitte des Ineinanders wie in Spiegeln widerscheinen lässt.

Wo alles beginnen? Beim Allernächsten, beim Erscheinen, das ein

«Ich denke» bei sich führt. Denkt man tatsächlich von diesem Ineinander aus, von dieser Position der Vagheit, des Nebelhaften, des Noch-nicht-voll-Determinierten, Voreidetischen und Vordinglichen, so befindet man sich in einem Zustand des Schwebens, des Verunsichertseins, obgleich man weiss, dass man sich in der Mitte des Erscheinens und Erkennens aufhält. Es wird auch unklar, ob überhaupt die Benennungen «Erscheinen» und «Erkennen» angemessen sind. Jede begriffliche Schärfe, die wir erreichen, bedeutet schon Abfall und Distanzierung von dieser sich lichtenden Mitte. Auch Philosophie, die dieses Zentrale oder Ursprüngliche denken will, gravitiert in das Apogäum des wirklichen Seins, wenn sie sich nicht dauernd der eigenen Selbstdifferenzierung im vermischenden Ineinander bewusst bleibt und sich in die absolute Vagheit hinein relativiert. Die Klarheit begrifflichen Denkens mag bis zum eschatologischen Augenblick erstrahlen, wenn das heraklitische Urfeuer die ausdifferenzierten Welten zurückholt in den Ursprung des anfänglichen Blitzes. Dann stehen wir wieder beim Lichtfunken in der Nacht, der in sich selbst erfüllt jenseits jeder Frage erscheint.

Mit unserer Standortbeschreibung befinden wir uns am Ursprungsort der abendländischen Metaphysik. Denn nicht viel anders situiert Platon in seinem Licht- und Sonnengleichnis den Erkennenden bzw. den sehenden Menschen, der vor dem Gesehenen steht. Er bedarf des Lichtes, um überhaupt die Differenzen der Dinge zu bemerken. Er ist also schon immer mitten im Licht beheimatet. Fragt er aber nach der Quelle des Lichtes, so wird dieses anfängliche mediale Licht zur Sonne, die in die Rolle der aitia rückt (PE I, 80ff.). Diese Licht-Einsicht führt zur letzten Übersteigerung, zum Überschreiten des Seins-Eidos, zur «Idee des Guten», welche die transzendentale Transzendenz genannt werden kann. Es ist für unsere Darlegung aber vor allem zentral, dass diese transzendentale Dimension bereits im unmittelbaren Ineinander des wirklich sich ereignenden Lebensaugenblicks in nuce voll enthalten ist. Wer die Metaphysik für tot erklärt, weiss nicht, dass er das Leben der Erscheinungen ins Herz getroffen hat[16].

Denken, wo es eidetisch, begrifflich, philosophisch wird, hat immer schon den Exodus aus dem ursprünglichen Zusammen vollzogen. Dort, wo es das Ineinander denken will, verfällt es sogleich der Phantasie: den vorwegnehmenden Identifikationen, den Usurpationen des Einen durch das Andere, den milden, agnostischen Kompromissen oder my-

stischen Versenkungen, aber auch den erkenntnistheoretischen Ausmarchungen, wenn gefragt wird, welcher Weltbereich die anderen konstituiere. Dieses Panorama von Lösungsmöglichkeiten aufzudecken, ist die Aufgabe, die sich eine geschichtsorientierte Philosophie der Erscheinung stellen kann. Das Recht des Faktischen darf von allen Weltinterpretationen in Anspruch genommen werden. Diese stellen sich dar als Ausgeburten unterschiedlicher Erkenntnishaltungen, die sich bei der Lösung der Erscheinungsfrage ausgebildet haben. Barth hält seine Darstellung in der Schwebe zwischen geschichtlicher und systematischer Erörterung in dem Sinne, dass die ausgewählten Philosophien nur in ganz bestimmten geistigen Situationen in ihrer Prägnanz auftreten konnten. So begünstigten die Medien des Hellenismus, des Islams und des Christentums die intensive Ergründung des eidetischen Seins, der kontingenten Wirklichkeit, der transzendentalen Transzendenz und der Individualisierung der Person. Barth verfügt über einen Ansatz, der nicht mehr überboten werden kann, so dass er zwar nicht aussergeschichtlich lokalisiert, aber doch als geschichtsbegründend verstanden werden kann. Die Geschichtlichkeit der Philosophien zeigt sich nicht nur in der Kontingenz ihres Auftretens – denn keine Philosophie «muss so oder so auftreten» –, sondern in der Art und Weise, wie sie sich zur Erscheinung verhalten. Jede Philosophie zeigt ihr Verhalten zur Erscheinung darin, wie sie sich konstituiert – auch wenn sie sich wie der Neuplatonismus anstrengt, Erscheinung verschwinden zu lassen. Ihre jeweilige begriffliche Konstitution muss darum hinterfragt und bis zu ihrem genetischen Grundakt zurückverfolgt werden.

Barths «Philosophie der Erscheinung» entrollt vor uns in 13 grossen Kapiteln ein Panorama von 13 geschichtsmächtigen Weltauslegungen. Sie entfalten sich im Grundbestand unseres biblisch-griechischen Denkens, bleiben oft über Jahrhunderte blosse Denkpotenzen, um erst unter veränderten geschichtlichen Konstellationen ganz zu sich selbst zu finden. Am Massstab des wahren Erscheinens und des wahren Existierens sind sie alle Übertreibungen, die gerade durch ihre extravertierte Stärke und Klarheit andere, ebenso wesentliche Aspekte zurückdrängen und ihre Missachtung der Erscheinung nach der hohen Zeit ihres Erfolges mit Grundlagenkrisen bezahlen müssen. Das Ineinander von Erscheinen und Erkennen kann nur durch eine alle Verfestigungen überholende und damit transzendentale Erkenntnis im Fokus gehalten wer-

den. Offenbar besteht aber ein Zwang zum Determinieren und Verfestigen, damit sich überhaupt Erkenntnis entfalten und entwickeln kann.

Alle Positionen zeichnen sich durch Eindeutigkeit aus, und sie sind oft gerade infolge ihrer Erscheinungsferne oder Existenzentrücktheit an der Ausprofilierung der Gegenseite intensiv beteiligt. So ist das vorherrschende eidetisch-ontologische Interesse am Weltsein in der griechischen und scholastischen Philosophie eine gewaltige Vorbereitung für die neuzeitliche Vernunftphilosophie, die dem Individuum, das ihr entspringt, einen unerschöpflichen, intensiv-unendlichen Weltreichtum vererben kann. Erhellend für die erscheinungsphilosophische Reflexion sind natürlich alle Positionen, in denen ein entschiedenes Ineinander oder Auseinander von Erscheinen und Denken expliziert wird.

Sicher ist für Barth die Entdeckung des Eidos durch Sokrates und Platon eines der weltgeschichtlich bedeutsamsten Ereignisse. Der ambivalente Charakter des Eidos als des rein Gesehenen, vor allem der rein gesehenen Gestalt, kommt in seiner immanenten Steigerung zu Begriff und unanschaulicher Zahl und in seiner Mathematisierung zum Ausdruck. Barth stellt das Eidetische darum auch zwischen den Phänomenalismus des Protagoras und die Zahlenphilosophie des Pythagoras (PE I, 53). Seine Analyse der platonischen Eidosphilosophie beginnt mit dem Dialog «Theaitetos», in dem die These des Protagoras erörtert wird, dass Erkenntnis mit Wahrnehmung zusammenfalle[17]. Die in diesem Zusammenhang postulierte Identifikation von Sein, Erkennen und Erscheinen ist «Anlass nicht nur zum Erstaunen, sondern auch zum Erschrecken» (PE I, 54). Dass sie Platon abwehrt, wie später Hume und Hegel in der «Phänomenologie des Geistes», beweist nicht, dass er sie in ihrer Bedeutung nicht erkannt hätte. Der Phänomenalismus des Protagoras hat etwas Unanfechtbares an sich. Das skeptische Denken, wie es von Pyrrhon und seinen Schülern entwickelt wurde, knüpfte an diesen Phänomenalismus an und blieb in unserer ganzen geistigen Tradition bis heute ein Hintergrund, der nie voll und ganz ernst genommen worden ist. Es ist allein George Berkeley, der Phänomenalismus und Skepsis in ihrem für die Moderne wichtigen Aspekt der Subjektbezogenheit durchgedacht hat. Darum widmet ihm auch Barth eine eingehende Darstellung und Analyse (PE II, 269-332). Eine Weiterziehung dieser Linie bis zur Phänomenologie Husserls wäre eigentlich wünschenswert, wo sich doch Bemühungen regen, die Phänomenologie auf

eine Urphänomenologie und zur Wirklichkeit hin zu öffnen oder sogar zu sprengen[18]. Seltsam am antiken Diskurs bleibt die ungeheure Diskrepanz zwischen dem Erschrecken des Sokrates über die Eigenmächtigkeit der Phänomene und der Ataraxie der totalen epoché des Pyrrhon. Vielleicht kommt in dieser ganz anderen Erfahrung der Erkenntnisferne der Phänomene – nämlich in der Ataraxie des Gemütes – die buddhistische Variante des Phänomenalismus zur Geltung. Es wäre dies ein Geschenk des Rückkehrers Pyrrhon, der am Alexanderzug nach Indien teilnahm, an die abendländische Philosophie, die es aber nur mit grossen Vorbehalten angenommen hat[19].

Weil das platonische Eidos eine eigentümliche Synthese von gestalthafter, gesehener Erscheinung und begrifflich fixierter Erkenntnis darstellt, bildet es die Sonne, deren Strahlen das ganze bisherige Philosophieren durchwärmen, selbst auch die Weltinterpretation des «Mathematischen», in dem die Unanschaulichkeit der Begriffe nochmals eine pythagoreische Vertiefung erfährt (PE II, 97-182). Da gibt es Zwischenstufen, die über Jahrhunderte die Welterfahrung prägen: die kosmologisch-ontologische Substanzenlehre des Aristoteles, das magische Weltbewusstsein der Renaissance, die scholastische Lichtmetaphysik, die islamischen und christlichen Kontingenztheorien, das Ringen um die Realität im mittelalterlichen Diskurs. Das Eidetische bleibt aber vor dem individuellen, je einzelnen menschlichen Sein stehen, obgleich Sokrates durchaus mit einzelnen Individuen dialogisiert. Doch nicht in ihrem einzelnen Schicksal treten sie in das Licht der Philosophiegeschichte, sie bleiben vielmehr Teilnehmer eines eidetischen Diskurses, an dem sie allerdings, bis zum Erröten und Erzittern, persönlich engagiert sind. Es ist erst die moderne, aufklärerische Vernunft, die über Zwischenstufen des Spätmittelalters und seiner Synthese von weltlichem und göttlichem Sein die Individualerkenntnis in sich als Zentrum entdeckt. Die intensive Hinwendung der modernen Vernunft zur subjektiven Welterfahrung und Welterkenntnis äussert sich auch in einer intensiven Selbsterhellung in den Tiefen des bewussten und unbewussten Seins. Wie sich im antiken Denkkosmos eine äusserste Transzendierung meldet, in der «Idee des Guten» Platons und im «Einen» Plotins, so stösst auch das sich selbst erfassende Vernunftdenken in der Transzendentalphilosophie Kants und der Ich-Philosophie Fichtes an die Grenzen des Denkmöglichen. Dies ist immer auch der eigentümliche Ort, wo das,

was im Fundamentalen ausgeschieden oder zurückgedrängt wurde, seinen unerwarteten Auferstehungstag erlebt. So entdeckt Kant erst nach und nach die umfassende Bedeutung des Ästhetischen (des geheimen Themas der «transzendentalen Deduktion»), und Fichtes späte Spekulationen drehen sich um eine transzendentale Lichtlehre und um eine Bildphilosophie, die sich aus den Implikationen der «intellektuellen Anschauung» herauslesen lassen.

Zweifellos hat die problemgeschichtliche Darstellung Barths ihre Tücken und bringt sich letztlich um die Klarheit der zugrundeliegenden Konzeption. Wie der vorliegende Überblick vielleicht ahnen lässt, steckt ein gewaltiger Reichtum in den Analysen der «Philosophie der Erscheinung», der nach systematischer Erfassung geradezu ruft. Es könnte dies in Form einer geschichtsorientierten Dialektik versucht werden, die die verschiedenen Positionen nach dem Vorbild Hegels auseinander hervorgehen liesse. Dass das Medium des Ineinanders von Erscheinen und Erkennen zu sich selbst kommt, wäre das Ziel, auf das sich die ganze Erhellungsanstrengung hinbewegen würde. Das Ziel dieser Selbsterhellung wäre erreicht, wenn das Erkennen seine eigene Erscheinungsbezogenheit zu reflektieren vermöchte und zugleich das Erscheinen in seiner durchgehenden Erkenntnisbezogenheit erschlossen wäre. Diese Konvergenz ist – so glauben wir festhalten zu können – das Grundparadigma, dem der philosophische Gedanke Heinrich Barths gehorcht.

II. Erscheinen als Bedeuten

An einigen ausgewählten, bei Barth nicht sehr deutlich markierten Erkenntnisorten sei im Folgenden das nicht direkt erfassbare Ineinander von Erscheinen und Erkennen und von Erkennen und Sein zu einer philosophisch vertretbaren Darstellung gebracht, auch wenn wir auf Erkenntnisweisen zurückgreifen, die nicht nur dem philosophischen Genius zur Verfügung stehen. In einigen besonderen Erscheinungsbereichen tritt die ästhetische Einheit selbst als Einheit von Erscheinen und Bedeuten vor unsere Augen.

1. Eidos

Barth orientiert sich, der neukantianischen Lehrtradition getreu, an Platon und Kant. Sein kritisches Bewusstsein ist allerdings so stark, dass es gegenüber beiden Denkern eine Unabhängigkeit gewinnt, die sich paradoxerweise auf deren Methoden abstützt: Platon ist nicht platonisch genug, Kant nicht kantisch genug. Barth stimmt mit beiden in der letzten Grundlage: der Idee des Guten und damit der Irreduzibilität der praktischen Vernunft überein. Er kritisiert an ihnen grundsätzlich, dass sie die Irreduzibilität des Erscheinens der Erscheinung nicht streng genug durchhalten und dass sie an der individuellen Erscheinung scheitern.

Dennoch erreichten Platon und Kant Einsichten, die Barth bei aller Kritik als fundamental ansieht und denen er sogar eine weltgeschichtliche Bedeutung zuerkennt: die Entdeckung des Eidos, des Bereiches des Eidetischen, und der Aktualität der praktischen Vernunft, d.h. der existentiellen Erkenntnis, deren Sein ihr Erscheinen ist. Im Folgenden wollen wir uns kurz dem Eidetischen zuwenden, das eine merkwürdige Mischung aus reiner Bedeutung und reiner Anschauung bildet. Seine traditionsbildende Kraft ist zwar in vielen Philosophiegeschichten bescheinigt worden, dass es aber wieder und wieder entdeckt werden muss, zeigen die Theorie der Gestaltqualitäten von Christian von Ehrenfels[20], die Wesensschau der Phänomenologie Husserls und die Paradigmentheorie von Thomas S. Kuhn. Das platonische Eidos konstituiert sich gerade in derjenigen Schicht des Erkennens, in der gemäss der Kuhnschen Wissenschaftstheorie ein Zusammenhang zwischen «Paradigmenwechsel» und «Wahrnehmungsverschiebung» festgestellt wird. Auf der Ebene der Kuhnschen Argumentation kann man sich nur mit den hübschen Beispielen der Wahrnehmungspsychologie trösten, die die Theorienabhängigkeit des Sehvorgangs illustrieren[21]. Doch was in der diachronischen Wissenschaftstheorie als eine Entdeckung gefeiert wurde, ist nur eine Erinnerung an das platonische Eidos, das gerade darin besteht, dass in einer Was-Bedeutung immer ein Wahrnehmungsgehalt eingeschlossen bleibt, gleichsam als der visuelle Rückverweis auf das Etwas, das im Was seine reflektive «Deutung» erhielt.

Das Platon-Kapitel in der «Philosophie der Erscheinung» (PE I, 53-123) und die Explikation der «Logik des Urteils» in «Erkenntnis der

Existenz» (E 88-102) etablieren das Eidetische als einen Bereich der Erkenntnis, in der sich «Bedeutung» in ihrer Eigenständigkeit konstituiert und bei Platon einen eigenen Seinsbereich ausprofiliert. Bevor man aber den «Ideen» einen ontologisierenden Reflexionsprozess angedeihen lässt, sollte man mit Barth an die sokratische Ursprungssituation anknüpfen. Und diese ist der praktische Lebenszusammenhang der athenischen Politik, des athenischen Marktplatzes, der Urbanisierung und der Arbeitsteilungen, deren die Sophisten und unter ihnen Sokrates ansichtig wurden. In der Zeit sozialer und politischer Wirren lag es offensichtlich nahe, nach Menschen zu verlangen, die durch ihr Handeln die Wirksamkeit eines Eidos zur Erscheinung brachten. Nicht zuletzt waren es die Sophisten und die Philosophen, die ihre eigene Existenz unter das Signum des Eidetischen stellten und als Argumentationsspezialisten ihre soziale Stellung zu begründen versuchten. In dieser Funktion als Prägungsinstanz persönlichen Lebens gewann das Eidos den Rang einer «Idee»: «Das Unanschauliche des reinen Begriffs wird mit dem anschaulichen 'Wesen', das heisst aber: mit der erscheinenden Wirklichkeit, sofern sie durch den Begriff bestimmt ist, in einer Einheit vorgestellt. Diese Einheit ist die Idee» (PE I, 64).

Barth gewinnt den Zugang zum Eidetischen durch die alltägliche und für jedermann sichtbare Handlung. Eigentlich ist es das Nächstliegende, dass wir Absichten, Zustände, zielorientierte Gebärden, Haltungen, sogar Rollenspiele, bedeutende Blicke und von Stimmungen geleitete Körperbewegungen sehen und sogleich erkennen. Dass wir auf diese Weise Erscheinungen «bestimmen» können, beruht offenbar darauf, dass wir das Eidetische unmittelbar durch seine Sichtbarwerdung erkennen. Ohne diese konstante eidetische Intuition würde das Alltagshandeln gar nicht funktionieren, und die Kommunikationen der Menschen wären in der Fülle, in der sie sich faktisch vollziehen, gar nicht vorstellbar. Es kommt nicht darauf an, dass es sehr schwer ist, die wirklichen «Motive» und «Absichten» eines Handelnden zu erkennen. Das Sehen des Eidetischen kann der Täuschung unterliegen, dass es aber stattfindet, ist nicht zu leugnen.

Von diesem Standpunkt aus entwickelte Barth auch schon seine «Philosophie der Praktischen Vernunft» von 1927. Das Eidos tritt in der Handlung und in handelnden Menschen in seine Sichtbarkeit. Als Beispiel dafür sei der Bergsteiger erwähnt. In einer extremen Weise wer-

den wir des Eidos auch im Tanz gewahr. Zum erstenmal wurde es in der griechischen Tragödie während der Dionysien umfassend wahrgenommen und erlebend mitgestaltet. Nietzsches Erstlingsschrift über «Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik» von 1872 könnte im Hinblick auf die Vorgeschichte des Eidetischen noch entschlüsselt werden. Das läuternde Apollinische gewährt dem Dionysischen die Stätte des In-die-Erscheinung-Tretens eines Unmittelbaren, das sich in seiner Ursprünglichkeit begrifflicher Erfassung entzieht. Barths Auffassung der Wirklichkeit der praktischen Vernunft ist mit diesen Überlegungen durchaus in gewisser Weise verwandt.

Die praktische Vernunft – als der Logos des Guten – hat im menschlichen Handeln und Existieren selbst seine Wirklichkeit. Darum kann die praktische Vernunft nur aus faktischen Lebensvollzügen heraus sinnvoll erörtert, aber nie auf irgendwelche ethische Sätze endgültig festgenagelt werden. Gerade weil es um die ungebrochene existentielle Wirklichkeit geht, sind zu ihrer Beschreibung nur ganz formale Sätze zulässig. Das ethische Handeln selbst ist erfüllt, nur die Artikulation von Sätzen, die es explizieren sollen, befleissigt sich der Formalität. Barth will also auf den Sollens-Grund zurückgehen, auf dem ein «kategorischer Imperativ» formuliert werden kann. Diese Position sei noch etwas ausführlicher verdeutlicht.

Die theoretische Vernunft richtet sich auf die Wirklichkeit der Natur, die praktische Vernunft auf die Wirklichkeit der Handlung (PV 94). Doch ist eine solche Arbeitsteilung zu schematisch und muss mit der notwendigen Relativierung benutzt werden. Man könnte auch bei andern praktisch relevanten Begriffen einsetzen, doch scheint die «Handlung» wegen ihres teleologischen Aspektes reich an systematischen Entwicklungsmöglichkeiten zu sein. «An der Handlung aber können wir ... unmittelbar eine Wirklichkeit aufweisen, deren Sinnhaftigkeit nur aus der atheoretischen, eben der praktischen Vernunft zu erweisen ist. Darum ist sie als Ausgangspunkt der kritischen Überlegung vorzuziehen» (PV 92). Man hat richtig gelesen, dass dem Leser eine «atheoretische Vernunft» zugemutet wird. Darin aber liegt der Sinn von kantischen Formulierungen: «Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen» (PV 120). Barth will zeigen, dass es auf die Wirklichkeit der praktischen Vernunft ankommt, nämlich auf die in der Aktualität der

Lebenslage selbst einsehbare Sollens-Wirklichkeit und keineswegs auf den Diskurs über ein ausformuliertes Sittengesetz. Darum sagt Barth: «Unsere Untersuchung führt uns zunächst auf das Wirklichkeitsproblem überhaupt» (PV 96). Es stellt sich im Horizont der praktischen Vernunft als Problem der «Verwirklichung» (PV 97). Eine genauere Fassung der Konkretisierungsfrage wurde damals – Barth bezieht sich auf zeitgenössische Philosophien – einer noch zu schaffenden «Wirklichkeitsphilosophie» anheimgestellt (PV 96). Doch die praktische Vernunft ist in ihrem Auftreten immer schon wirklich. «Praktische Vernunft ist nicht auf Praxis hinbezogen, so wie sich irgendein Begriff auf sein Anwendungsfeld hinbezieht; denn sie selbst ist Praxis» (PV 106). Die atheoretische praktische Vernunft ist unmittelbar in ihrer Wirklichkeit, sie umgreift auch die Momente der Lust und Unlust oder der Glückseligkeit, nicht als Antriebe im zweckorientierten Tun, sondern als unmittelbare Urteile der existentiellen Erkenntnis. Die ungeheure Schwierigkeit, die Barth sichtbar macht, ist das Problem der Verwirklichung: Praktische Erkenntnis muss «in ihrer unverkürzten Vollbedeutung» verstanden werden (PV 264). Darum kann auch kein irgendwie fixiertes Telos die Sollens-Teleologie vorwegnehmen. «Das Telos besitzt als Imperativ, nicht als Urteil Geltung» (PV 265). Irgendwie ist die Erkenntnis des Sollens selbst Erkenntnis der unüberholbaren Wirklichkeit der praktischen Vernunft und der in ihr sich vollziehenden Existenz. Gerade die den Zweck transzendierende Wucht des Imperativs und auch der stets gescholtene Formalismus der kantischen Ethik bilden unter den Barthschen Gesichtspunkten Wesensmerkmale der praktischen Vernunft. Sie weisen hinein in den Wirklichkeitscharakter der Sollens-Praxis. Wirklich ist jeder praktische Entscheid, denn ohne auch erscheinungsrelevante Vorgänge lässt er sich gar nicht vollziehen. Und wenn es nur das Anspannen einiger Muskeln wäre, die Praxis erscheint immer und ist Sichtbarkeit einer transzendentalen Wirklichkeit.

Die in der «Philosophie der Praktischen Vernunft» aufgenommene Interpretation wurde in der «Erkenntnis der Existenz» weiter konkretisiert. Begriffe wie Aktualisierung und Verwirklichung blieben zwar in ihrer Leitfunktion erhalten, doch in den Mittelpunkt rückte die «deontologische Manifestation», d.h. die Verwirklichung der praktischen Vernunft als «existentielle Erkenntnis», die zugleich erscheinendes Erkennen ist. Der eigentlich soziale Ursprung des Eidos, den Barth bei

Sokrates-Platon feststellt, bildet zugleich Stärke und Schwäche des Eidetischen. Das im Kontext der Lebenswelt sichtbare Eidos verwandelt den Menschen, der sich ihm unterwirft, leicht zu einem Agenten einer «Ideologie», es sei denn, er wäre sich der letzten, alle Ideen sprengenden «Idee des Guten» als einer Grundtendenz aller seiner Handlungen bewusst. Es sei aber deutlich herausgestellt, dass der sozio-existentielle Ursprung des Eidos bei Platon seine ganze Ideenlehre prägt, auch dort, wo sie anscheinend rein ontologische Relationen zur Klarheit bringen soll.

Das Eidetische verweigert sich der individuellen Erscheinung auch dort, wo es in einem Menschen physiognomisch wahrgenommen werden kann. Es ist aber auch nicht das «Allgemeine», weil es das Wesen von Erscheinendem bedeutet und nicht auf das reduziert werden kann, was «allem gemeinsam» sein könnte. Ein Allgemeines setzt immer ein Qualitatives, ein wesenhaftes Moment voraus; doch es ist nicht aus der Welt zu schaffen, dass eine Idee etwas «All-Gemeines» sein soll. Wenn es eines Beweises bedarf, dass das griechische Individuum an der Übermacht des Eidetischen mit hellem Bewusstsein gelitten hat, dann können Entstehung und Wirksamkeit der griechischen Tragödie angeführt werden. Im Zerbrechen des Helden oder der Heldin wird auf negative Weise einsichtig, dass die Identifizierung des einzelnen mit dem Eidetischen letztlich unmöglich ist. Es gibt allerdings einen Ort, wo Allgemeines, Wesenhaftes und Besonderes zu konvergieren scheinen: Wir wollen deshalb noch auf einen Bereich der eidetischen Weltauslegung hinweisen, dem Barth eine grosse Bedeutung zuerkennt: auf das siderische Sein, in dem während Jahrhunderten ein direktes Erscheinen des reinen Eidetischen gesehen wurde. Eine eindrucksvolle Passage kann als eine Apologie der philosophischen Astro-Logie gelten: «Darin liegt eine der gewaltigsten Tatsachen der Geschichte des menschlichen Weltbewusstseins, dass die antike Erkenntnis in der Region der siderischen Phänomene eine Idealität der Erscheinung vor Augen zu haben meinte. In den siderischen Verhältnissen schien das rein mathematische Schema mit der Sichtbarkeit der Dinge zur Deckung zu gelangen. Die Neigung zum statischen Weltbegreifen, die den Philosophen in die Gefahr eines theoretischen, aber auch eines existentiellen Akosmismus führte, – sie fand ihr Gegengewicht in dieser 'Rettung der Phänomene', die es ihm möglich machte, vor allem in jener sublimen Ordnung kosmisch-siderischen

Seins die Vollkommenheit der Idee wiederzuerkennen. Damit war auf Jahrhunderte hin einer durchgreifenden Entwertung der Erscheinung zugunsten der Idee ihre Schranke gesetzt. Solange sich das okzidentale Weltbewusstsein auf antike Voraussetzungen gründete, war es nicht in der Lage, die Welt der Erscheinungen auf eine einzige Ebene gleichwertiger Phänomenalität zu nivellieren, um sie zu einem transzendenten Sein in den Gegensatz einer gleichmässigen Distanz zu stellen. Es bestand guter Anlass, von unserer unvollkommenen Erdenwelt eine höhere Ordnung der Dinge sich abheben zu lassen. Sie liegt nicht nur in der Transzendenz der Idee, sondern nicht minder in einer Welt idealer Erscheinungen» (PE I, 111f.).

2. *Physiognomie*

Die physiognomische Weltsicht wagt eine durchgehende Beseelung des Erscheinens der Erscheinungen. Mit dem Begriff Beseelung ist im weitesten Sinne gemeint, dass sich im Erscheinen selbst die sinnliche Erkenntnis in ihrer Zugewandtheit zum Menschen zeigt. Diese Weltsicht geht mit ihrem Wissen um die menschlich-existentielle Bedingtheit allen Erkennens davon aus, dass in allem Erscheinen der Mensch selbst erscheint. Sie verwandelt alles zum Angesicht des Menschen, in dem sich Erscheinung in einem äussersten Konzentrat zu offenbaren scheint. Das Sehen des Menschen erfährt eine natürliche Universalisierung, wie sie sich auch in einer poetischen Durchdringung der Welt darstellen kann. Kulminiert die Sinnhaftigkeit des Erscheinens in der begegnenden menschlichen Gestalt und vor allem im Antlitz, dann ist es plausibel, von dieser Sinnspitze oder Sinnoffenheit aus die Welterscheinung zu erschliessen. Physiognomische Weltschau lässt sich die Welt von der Offenbarkeit des Sinns im Antlitz her erscheinen und versucht, ihre Erkenntnis in einer dem Physiognomischen gemässen Weise zu artikulieren.

Im Physiognomischen bricht Bedeutung anscheinend unmittelbar aus der Erscheinung. Man muss sogar sagen, dass die physiognomische Erscheinung immer auch Bedeutung «ist». Antlitz, Gebärde und menschliche Gestalt sind uns im alltäglichen Umgang mit den Mitmenschen voller Bedeutung, auf die wir derart unmittelbar, sinnennah

reagieren, dass wir dieses konstante Sprechen der Erscheinungen kaum reflektieren. Wäre dies der Fall, wir mässen dem Physiognomischen eine viel grössere Orientierungsmächtigkeit zu, als es uns das interiorisierte wissenschaftliche Denken nahelegt. Mag sein, dass sogar die Denkform des Reagierens bereits fehl am Platz ist. Begegnen wir einem Menschen, und zwar von Angesicht zu Angesicht, so ist unsere Reaktion doch eher dem Aufscheinen eines Lichtes in der Dunkelheit zu vergleichen: Unser Sehen des Antlitzes des andern ereignet sich, explodiert in den Umkreis der Dinge hinein, ja, dies Aufscheinen, Explodieren schafft erst einen Umkreis, aus dem heraus das Besondere, das Bedeutende, uns Anspringende und uns in das Ereignis des Antlitz-Sehens Hineinziehende sich zeigen kann. Im Sehen von Angesicht zu Angesicht ist das Ineinander, nämlich das nicht durch Relationen fassbare Ineinanderverfügt-Sein der Erscheinungen, bedeutungshaft konkret. Das Ineinander erscheint als Antlitz, Gebärde oder menschliche Gestalt, und nie wird ein Antlitz neutral und bedeutungslos sein. Die «physiognomische Erscheinung» (E 394) ist immer auch ein «physiognomisches Verstehen» (E 394).

Was sich im menschlichen Antlitz und besonders im Antlitz unserer Nächsten verdichtet, ist nur der Höhepunkt eines universalen «physiognomischen In-die-Erscheinung-Tretens» (E 395). Es gibt die Möglichkeit, die ganze Erscheinungswelt unter dem Aspekt des Physiognomischen zu erfahren. In der üblichen Alltagserfahrung bricht dieses Verstehen bald einmal unter dem Ansturm der Sachen, Dinge oder Objekte zusammen, die gerade vom Physiognomischen gereinigt werden. Erscheinung ist aber stets unter dem Aspekt des «Bildes» gegenwärtig, weshalb das Physiognomische uns konstant begleitet, als Potenz jeder Erscheinung, sich in ein Bild-Antlitz verwandeln zu können. Man kann Merleau-Ponty nur zustimmen, der ebenfalls dem ursprünglichen Aspekt des Physiognomischen nachforschte: «Man sollte einmal Ernst machen mit der oft bemerkten Tatsache, dass wir eine Physiognomie vollkommen erkennen können, ohne von der Haar- oder Augenfarbe, von der Mund- oder Gesichtsform zu wissen»[22].

Worin besteht die Einheit eines Antlitzes? Auge-Nase-Mund bilden ein Zusammen, das wir in seiner inneren Differenzierung sogleich als ein Ganzes und Einheitliches erfassen. Diese Einheit wird nicht von aussen auf die Gesichtsteile gelegt, vielmehr ist sie in einem augenblicklichen

Ereignis, im Er-blicken vollkommen da. In diesem Erblicken ist auch die ästhetische Einheit enthalten. Das Antlitz bejaht diese; ist stets ganz, enthält alles, was es an Bedeutungsfülle noch preisgeben kann. Ein Gesicht fasziniert uns so durch seine immer in sich abgeschlossene Erscheinungsmacht, aber auch und vor allem durch seine innere Zukünftigkeit. Wir involvieren uns stets – mehr oder weniger bewusst und von unserer Intuition angeregt – in die künftigen Möglichkeiten eines Gesichtes. Man analysiere nur eine einfache Gesprächssituation. Jede Bemerkung oder Frage, die wir an einen Gesprächspartner richten, greift in das Unbekannte der pathognomischen Zukunft aus. Wie wird das Antlitz antworten? Stimmt das Gesagte und das, was das Antlitz zu erkennen gibt, überein? Dass gerade in diesem nicht zu vermeidenden Zwist eine grosse Problematik der Physiognomie liegt, ist deutlich. Zur blossen Differenz, die zwischen erscheinendem Antlitz und gesprochenem Wort herrscht, kommt noch eine intuitive Beteiligung der Teilnehmer aneinander ins Spiel. Vielleicht ist die Sinnausstrahlung des Antlitzes deutlicher, intensiver und offener als das «sprachlich Ausgedrückte». Aber der Begriff des Ausdrucks nimmt der Sinnerscheinung des Antlitzes seine Kraft und auch seine eigene Wirklichkeit. Das Antlitz drückt nicht aus, vielmehr erscheint es in seiner Eigenmächtigkeit und in seinem Sich-zu-Gesichte-Bringen. Die Einheit des Antlitzes ist nicht zu brechen, wenn es sich in seinem Erscheinen als Inbegriff des Lebens zeigt. Denn das Antlitz, vor allem die Augen und der sprechende Mund (obgleich der Mund selbst in seinem eigenen Erscheinen nicht spricht), bildet eine Stätte bedeutenden Erscheinens, wo sich das Leben zeigt. Es manifestiert auch einen konkreten Bereich, in dem wir jenes Zentrum wahrzunehmen glauben, in dem die eigene «Bewusstheit» oder die autoreflexive Kraft eines Lebewesens versammelt zu sein scheint – wo die Selbstverfügbarkeit sinnlich erscheint.

Die Physiognomie beschreibt ein Sein, das zu persönlich und individuell ist, um reines Eidos zu sein, aber auch immer zu unpersönlich und eidetisch gebunden, um Existenz vollgültig erscheinen zu lassen. Physiognomie und Eidetik fördern und hemmen einander, und zwar mit dem Effekt, dass sie beide vor der existentiellen Erkenntnis auf eine Schwelle stossen, die zu überschreiten ihnen versagt ist. Physiognomien erhalten durch eidetische Bestimmungen eine erweiterte Klarheit und Transparenz, und das Physiognomische im Eidetischen bewahrt dieses

vor dem Umschlag in reine Begrifflichkeit. Auch bleibt die Erinnerung an die Lebendigkeit der Erscheinungen im Eidos als anschauliches Moment erhalten, geht doch das Eidos zurück auf «anschauliche Gestalthaftigkeit» (PE I, 60, 62, 63). Dass die Sichtbarkeit des Eidos gerade in den menschlichen, ethischen Handlungen in ursprünglicher Weise sich ereignet (PE I, 60), darf als ein Moment des physiognomischen Sehens verstanden werden. Barths Platon-Interpretation zeigt auf, dass die Dominanz des Eidos in der Lebenswirklichkeit der einzelnen auf einer stillen Eliminierung der Individualität beruht. Das Individuum tritt als Verwirklichungsstätte der «Ideen» auf.

Wie besonders die hermeneutischen Darlegungen zu Texten des Neuen Testamentes verraten, konzediert Barth dem Physiognomischen eine bis an die Epiphanie Gottes heranreichende Bedeutung. Zum mindesten ist es der Ort, wo existentielle Erkenntnis Erscheinung wird. Eine Diastase zwischen Existieren und physiognomischem Erscheinen ist aber nur allzu offensichtlich, besonders dann, wenn das Physiognomische in eine eidetische Wissenschaft übergeführt werden soll. Paradigmatisch für diese Diastase ist die Diskrepanz zwischen dem humanistischen Enthusiasmus Johann Caspar Lavaters und dem wissenschaftlichen Ertrag seines monumentalen Werks «Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe»[23]. Es zeigt sich in diesen Fragmenten eine Bewegtheit der Vernunft, die im Menschen in die Erscheinung tritt. In den gleichen Zusammenhang gehört die nordamerikanische, von Thomas Jefferson entworfene, von der Vernunftemphase der Aufklärung durchdrungene «Declaration of Independence» von 1776. Das heute oft mit grosser Reserve betrachtete emphatische Moment darf als ein Indiz dafür verstanden werden, dass die Aufklärungsvernunft von einem Durchbruch der Erkenntnis in die Tiefe der Existenz weiss. Wir können auch sagen, in dieser Emphase zeige sich, dass die Vernunft von der existentiellen Erkenntnis eingeholt wird. Diese Bemerkungen seien im Hinblick auf Barths Auffassung der Aufklärungsvernunft verstanden: Barth glaubt in ihr den Durchbruch der Metaphysik zu einer umfassenden Philosophie der Existenz zu entdecken. In Kants Philosophie der praktischen Vernunft hat sie ihre bis heute unverstandene, doch genuine philosophische Artikulation gefunden (PV 88).

Wird Physiognomie zur Physiognomik oder zur Gestalttheorie, dann

begibt sie sich in die Fänge fixierender Eidetik und läuft Gefahr, einer falschen Rationalisierung zu verfallen. Sie verliert gerade das, was ihr Wesen ausmacht, und versucht sich mit einem Derivat ihrer selbst glaubwürdig zu machen. Der Bezug auf die Lebendigkeit des menschlichen und auch aussermenschlichen Erscheinens wird zugunsten einer typologisierenden Interpretation der Erscheinung preisgegeben. Kopfformen, Nasenprofile, Mund- und Lippenbildungen usw. sollen als Ausdrucksweisen eines «inneren» Seelenlebens verstanden werden. Nicht zu leugnen ist, dass unsere intuitive physiognomische Vernunft in der alltagspraktischen Begegnung mit Mitmenschen nie frei von solchen Interpretationsmöglichkeiten ist. Andererseits erweist sich gerade die «Menschenkenntnis und Menschenliebe» darin, dass sie die physiognomische Eigenwirklichkeit zu entschlüsseln gelernt hat.

Dazu gehört, dass das Sehen der physiognomischen Zeit entwickelt wird. Auch hier leistet ein selbstverständlicher Sachverhalt den Einstieg. Dass jedes Antlitz sehr deutlich das Alter eines Menschen anzeigt, bedeutet doch nichts weniger, als dass wir in einem einzigen Erschliessungsaugenblick eine Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sehen. Es ist die ganze Zeit-Einheit eines Menschenlebens, konzentriert und kondensiert, deren wir in der «ästhetischen Einheit» eines Antlitzes gewahr werden. Zugleich wird uns als das gegenwärtige Erscheinen besonders die jeweilige Mimik, die Pathognomie, bewusst. Lavater versucht Physiognomie und Pathognomie zu verbinden, indem er die Physiognomie als erstarrte Pathognomie versteht.

Es wäre zu einseitig, wenn wir nur den individuellen Aspekt der Physiognomie betrachten wollten. Sie ist selbst als deontologische Manifestation in das kosmische Erscheinen eingefügt. Was das Antlitz eines Menschen in seiner Lebenszeit nie zustande bringt, gelingt dem transindividuellen Bildungsprozess der kosmischen Erscheinungen, nämlich die Transformation oder Evolution in eine neue körperliche Gestaltung. Barth integriert seinem umfassenden und fundamentalen Ansatz gemäss auch den kosmisch-evolutiven und kosmisch-teleologischen Aspekt in seine Systematik. Im übergreifenden Erscheinungsgeschehen ist auch das Physiognomische zu reflektieren. Es lässt sich die spekulativ anmutende Frage stellen, ob nicht die teleologisch-existentielle Intention, die zur physiognomischen Gestaltung führt, ein Agens der kosmischen oder organischen Evolution bilden könnte. Man erinnert

sich, dass auch Charles Darwin nach seinem Hauptwerk über die Entstehung der Arten eine Untersuchung über die Physiognomie der Tiere durchführte[24]. Barth zeichnet folgende Perspektiven auf: «Zur Manifestation des transzendierenden Ursprungs aller Existenz wird aber nicht erst die dem Verstande durchsichtige Handlung, sondern schon die Entfaltung humaner Bildung und Gestaltung, wie sie in der Leiblichkeit des Menschen in die Erscheinung tritt. Hier treten in unser Gesichtsfeld jene intimen Regionen der Menschlichkeit, in denen im Laufe von fast endlosen terrestrischen Evolutionen Nervensystem und Gehirn des Menschen sich bildeten. Diese Bildung darf uns als ein Prozess des In-die-Erscheinung-Tretens gegenwärtig sein, als ein Geschehen des Werdens, in dem während Äonen eines produktiven Wachstums das Bild des Menschen zu seiner Bildung gelangte, in die Erscheinung tretend nicht zuletzt im Schädel, in dem sich die Tendenz der Evolution in der Richtung auf Gebilde und Gestalt eindrucksvoll zu erkennen gibt» (E 189).

Es ist an einen weiteren fundamentalen Zusammenhang zu erinnern, in dem das Physiognomische seinen systematischen Ort gewinnt. Im Kapitel «Individuelle Existenz und Persönlichkeit» (E 293ff.) entwickelt Barth eine Begrifflichkeit, die er direkt aus der nicht hintergehbaren ästhetischen Einheit und dem Erscheinen selbst gewinnt. Einen andern Weg kann eine konsequente Philosophie des Erscheinens gar nicht gehen. Aufgrund des eigenen dynamischen Charakters des Erscheinens, das im Ästhetischen in seiner Reinheit erfahren werden soll, zeigt sich das Physiognomische in besonderer Konzentration dort, wo es sich als «Gebilde» vor nicht strukturierter Erscheinung auszeichnet. Doch der Gedanke des Gebildes wird von Barth zur Gestaltung in einem durchgreifenden Sinn erweitert. Er wird sogar zu einer Basis, auf der die beiden Aspekte der Kantschen «Kritik der Urteilskraft», nämlich das Organische und das Künstlerisch-Produktive, verbunden werden können. Was aber die fundamentale Rolle des Ästhetischen in der systematischen Darlegung in besonderer Weise anzeigt, ist der Versuch, die «Bildhaftigkeit» als einen Grundzug allen Erscheinens herauszuarbeiten (E 309). Nicht zuletzt verbindet diese Einsicht das philosophische Denken mit biblischen Schöpfungskonstruktionen, ist doch der Mensch als «Ebenbild» Gottes erschaffen worden (Gen 1, 26.27; E 321). Der Ort, wo sich die Reinheit des Ästhetischen erscheinend beglaubigen kann, dies

ist «Physiognomie, Handlung und menschliche Gestalt» (E 326). Der Mensch erscheint in besonders bedeutungsgeladener Bildhaftigkeit, auch dann, wenn kein Porträtist ihn auf die Leinwand bannt. Mit andern Worten: Das, was die Kunst als Bild kennt, hat seinen Ursprung in der Bildhaftigkeit der in ihrer Reinheit sich zeigenden Erscheinung und besonders, auf ihre in Erkenntnis gesteigerte Spitze gebracht, in der Physiognomie des Menschen. Von hier aus öffnet sich der Zugang zu einer in der Erscheinungswirklichkeit selbst begründeten Bildtheorie der Kunst und letztlich der Epiphanie.

Man muss sich aber fragen, ob das Physiognomische nicht einen ganz eigenständigen Bereich des Erscheinens bildet, in dem «Bedeutung» direkt gesehen wird. Barth beginnt seine formalen Ausführungen zur «Logik des Urteils» (E 88ff.) mit der sokratischen Auszeichnung des einzelnen, der im philosophischen Dialog auch persönlich herausgefordert wird. Es ist dies ko-existentielle Logik, zugleich erscheinungsphilosophische Verwurzelung der formalen Logik, die auf der ersten, sozusagen wortlosen Stufe des So-Sagens und Etwas-Bezeichnens auftritt. Das Eidetische schält sich zwar heraus als eine Bedeutungsfixierung, doch der wichtige Prozess der Determinierung, des Bestimmens und Festhaltens einer eidetischen Bedeutung, scheitert an der Wirklichkeit des erscheinenden einzelnen. Dieser tritt als eine Bedeutungseinheit auf, die von so besonderer Art ist, dass sie wieder aus dem Eidetischen herausspringen muss. Doch vergegenwärtigen wir uns diesen ersten Konstitutionsprozess des Eidetischen genauer, so zeigt sich, dass die bedeutungshafte, gesonderte Erscheinung des einzelnen ursprünglich feststeht, und zwar kraft des Physiognomischen. Barth übersieht im primären Urteil «Dies ist ein Mensch», dass er die physiognomische Besonderung schon vorausgesetzt hat. Nur kraft des Erscheinens als eines bedeutungshaft Individuellen, kann er das radikale Einzelsein aussagen.

Mit andern Worten: Dem Eidos zuvor geht das Physiognomische, das Sehen und Erfahren von Gestalt und des bedeutungsintensiven Antlitzes. Dies scheint ontogenetisch auch das Erste zu sein. Kulturgeschichtliche Bestätigungen dürften hier auch einzubringen sein. «In Wirklichkeit gibt es keine Dinge, sondern Physiognomien, genauso, wie beim Erwachsenen eine Meskalinvergiftung den Gegenständen tierische Züge verleihen und aus der Wanduhr eine Eule *machen* kann, ganz ohne halluzinatorische Vorstellung»[25]. So formuliert Merleau-Ponty diesen

Sachverhalt sehr treffend. Im Antlitz, das sich zeigt und sich uns «einprägt», liegt auch die Identitätserfahrung bereit, die durchaus ein Rätsel bildet. Das Gesicht, das sich in Mimik und leiblichen Zuständen, in Trennungen und im Wiederfinden als ein Selbiges durchhält, dürfte eine primäre Identitätserfahrung bilden, auf die sich auch die logischen Identitäten und ebenso die ontologischen Fixierungen von Selbigem – Idee, Substanz, Entitäten – zurückführen lassen. Mag sein, dass diese Aussagen allzu ungeschützt formuliert werden, doch sie sind es wert, einmal «ernst genommen» zu werden.

Künstler äussern sich oft dahin, dass es «in der Natur» keine Linien, keine Farben, keinen Horizont, keinen leeren Raum, keinen Gegenstand usw. gebe. Eine vom Menschen konstruierte Gerade verrät indirekt die merkwürdig ungenaue Genauigkeit der gesehenen Natur. Bei Bildern Mondrians macht man die Erfahrung, dass es in ihnen nicht um Quadrate und Rechtecke geht, sondern vielmehr um die Physiognomien von Quadraten und Rechtecken. Im gesehenen Bedeutungshorizont des Physiognomischen lebt eine ganze schematisierende Welt, die in den untergegangenen Wissensformen der Mantik noch verfügbar war. Stimmt die hier aufgewiesene Sicht, so könnte damit auch ein Zugang zur Signaturenlehre des Paracelsus und Jacob Böhmes geöffnet werden, aber auch zu den Parawissenschaften, die A. G. Baumgarten als Forschungsgebiete seiner Ästhetik skizziert[26]. In einer individuellen Physiognomie zeigt sich in körperlicher Gestik und mimischem Ausdruck zugleich Vergangenes, Gegenwart und vorwegnehmende Zukunft: In jedem Gesicht liegt immer eine physiognomische Verwirklichung von Künftigem, das der Existenz offensteht. Entschlossenheit, Unbekümmertheit, erfülltes Glück, all dies ist Gegenwart von Zukunft. Von dieser Ein-Sicht aus ist es nur plausibel, dass die Mantik – zum mindesten in diesem physiognomischen Horizont – jahrhundertelang eine Fülle von Weisheitsformen entwickelte und zu den griechischen Orakeln und der orientalischen Prophetie zurückführen dürfte. Wir können uns leicht über ihre obskuren Erkenntnisformen hinwegsetzen und sie lächerlich finden, doch es kann nicht abgeleugnet werden, dass wir konstant alle Erscheinungen um uns auch im Hinblick auf ihre Zukünftigkeit auslegen und zugleich mit ihrem Erscheinen auch unsere Zukunft verbinden. In diesem Sinne ist in jeder sinnlichen Erkenntnis eine Portion von Dunkelheit, die auch meine Zukunft betrifft. Die Ästhetik Baumgartens

scheut es darum nicht, ein ganzes Kompendium mantischer Künste in sich aufzunehmen[27].

Man muss sich den erweiterten Erwartungshorizont für Erkenntnis vergegenwärtigen, der durch die physiognomisch-mantische Erkenntnishaltung geöffnet wird. Wie ist künftige Veränderung an der gegenwärtigen Wahrnehmung ablesbar? Sicher eine naheliegende Frage, in die jeder einzelne stets verwickelt ist, ohne dass er der «Wahrsagerei» huldigen wollte. Bevor man psychologisierend von Erwartung und Erwartungshaltungen spricht und mantische Prognostik auf die Ebene des interaktionellen Symbolismus reduziert, bleibt es möglich, im Bedeutungsgehalt der Erscheinungen selbst eine eigene Dynamik aufzuspüren. Mantik konzentriert sich auf den Zukunftsaspekt der physiognomischen Zeitlichkeit, die immer – jedes Antlitz beweist es – ein Sichtbarwerden des «Alterns» der Erscheinungen in der Einheit des Augenblicks bedeutet. Im übrigen ist das ganze produktive und rezeptive ästhetische Tätigsein von dieser Welterschliessung getragen. Wir möchten hier nur ein Beispiel anführen, wie sich das Physiognomische in ästhetischer Eigenständigkeit verwirklichen kann.

Es gelang Carlo Huber, die Kunst Alberto Giacomettis durch Grundgedanken Heinrich Barths sehr überzeugend zu interpretieren, wobei die Analyse der Werke selbst ergab, auf welche Weise Giacometti das In-die-Erscheinung-Treten thematisiert hat[28]. Giacometti suchte durchzudringen zu jener Bedeutungsregion, in der ein Gesicht oder eine Figur ohne ablenkende Details, doch in der Reinheit des Aussehens oder der Gebärde erscheint. Er entdeckte Zonen des In-die-Erscheinung-Tretens, welche die Individualisierung gerade verweigern und allein z.B. die «dort fern auf dem Platze stehende anonyme Frauenfigur» zu erkennen geben. Die räumliche Distanz ist integraler Bestandteil der Figur. Die Begriffe «Nahform» und «Fernform», von Carl Burckhardt auf Rodins Plastiken angewandt, wurden von Carlo Huber mit dem Begriff des In-die-Erscheinung-Tretens fruchtbar verbunden. Im übrigen benutzte auch Barth in seinem «Entwurf zu einer Philosophie des wirklichen Seins» von 1939 ein ganz ähnliches Begriffspaar wie Carl Burckhardt, nämlich «Nahbild» und «Fernbild». Es ist durchaus möglich, dass er als Besucher der Basler Kunsthalle von jener Schrift Burckhardts Kenntnis hatte[29].

Nicht nur in Alberto Giacomettis Kopfplastiken und Porträts kann

das physiognomische Erkennen entdeckt werden, sondern gerade auch in den der Fernform entsprechenden Gestalten. Es gehört jedenfalls zum physiognomischen Verstehen, dass es Menschen «dort jenseits der Strasse» gibt und dass diese so, wie sie erscheinen, immer dort drüben bleiben werden. Das ferne und das nahe Gesicht sind in ihrem Wesen verschiedene Gesichter. Der nahe und der ferne Blick sind uns durchaus bewusst als bedeutungshaft unterschiedene Weisen des Angeschautwerdens und des Sehens. Damit sei nur angedeutet, dass es im Physiognomischen bedeutungshafte Distanzen und Zeiten gibt. Daran lässt sich die Vermutung anschliessen, dass es im originalen Bereich des Physiognomischen möglich sein könnte, einen Zusammenhang der naturphilosophischen Signaturenlehre des Paracelsus und Jakob Böhmes mit dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe in der «Kritik der reinen Vernunft» und weiter mit der Kunst Kandinskys und dem bildnerischen Denken Paul Klees aufzudecken. Es lässt sich auch fragen, ob nicht die Semiotik in einem äusserst formalisierten Aspekt von der Eigenwirklichkeit des Physiognomischen abhängig ist.

3. Kunst

Wer mit Materialien, Farben, Punkten, Linien, Flächen, Räumen, Skulpturen, Klängen oder mit körperlich-leiblicher Gestik arbeitet, hat es direkt mit dem Ästhetischen zu tun. Wie auch immer in seinem Tun dem Theoretischen ein Stellenwert zukommt, er muss auf die intensive und extensive Mannigfaltigkeit achten, in denen sich die Erscheinungen von sich selbst her zeigen. Jedes Gestalten von Erscheinungen muss auf das Recht eingehen, das das Erscheinen erfordert. Hier von Recht zu sprechen, scheint irrational zu sein. Doch das ästhetische Arbeiten gleicht dort, wo es gelingen soll, immer einem Dialog: Es geht um diesen einzelnen Farbtupfen hier und nur hier, wenn die ästhetische Einheit bewahrt werden soll. Das innere Zusammen des Ästhetischen ist in jeder künstlerischen Tätigkeit ein übergreifendes Telos, das sich aber auch in jeder Veränderung und in jeder kleinen Gestik der Hand als wirklich bekundet. Ästhetische Wahrheit kann sich auch nur im Ästhetischen erfüllen. Die Farben müssen selbst entscheiden, ob sie zueinander passen oder nicht. Dass im Erscheinen der Farben unser Sehen,

Schauen und damit auch unsere Augen beteiligt sind, ist im Vollzug der Farbentscheidung nebensächlich und als Konstitutionsmoment unserer Farberkenntnis nicht präsent. Was über die Farbe gesagt wird, gilt auch für die «Kunst». Keine theoretische Ästhetik gebietet über sie, sie kann nur in ihrer Eigenwirklichkeit erfahren und erkannt werden. Die künstlerische Erkenntnis ist die wirklichkeitserfüllteste und muss als Paradigma jeder ästhetischen Erkenntnis gelten.

Dies führt uns zu einem eigenartigen Sachverhalt, der – so man dem Weg Heinrich Barths folgen will – auch für die Philosophie der Erscheinung und für jegliche Philosophie bedeutsam ist. Es gibt offenbar einen gemeinsamen Ausgangsbereich, von dem Kunst und Erscheinungsphilosophie beginnen können. Es ist dies nichts anderes als das «magische Weltbewusstsein» oder die magisch-alchemistische Welterfahrung. Barth formuliert: «Wenn irgendeine der geschichtlich überlieferten Lehrbildungen nachdrücklich als eine 'Philosophie der Erscheinung' angesprochen werden darf, dann ist es die Naturphilosophie des Paracelsus. Denn wenn wir von dem letzten, transzendenten Sein Gottes ... absehen, dann gibt es für diese Philosophie keine Ordnung des Seienden, der wir einen extramundanen, über die Erscheinung wesensmässig hinausgreifenden Charakter zuschreiben dürfen ... So wie 'Sinnlichkeit' bei Paracelsus nicht anders zur Sprache kommt, als sofern sie auf die ihr innewohnenden Sinngründe zurückweist, so kommt wiederum 'Sinn' nur in der ihm wesenhaft eigentümlichen Entäusserung zur Sinnlichkeit in Frage. Diese Einheit von 'Sinn' und 'Sinnlichkeit', in der sich der paracelsische Naturbegriff von der antiken Ontologie in entscheidender Weise abhebt, legt uns nahe, in Paracelsus den Höhepunkt einer schlechthin einzigartigen, denkwürdigen philosophischen Auseinandersetzung mit dem Probleme der Erscheinung zu erkennen» (PE II, 83).

Barth macht mit diesen Bemerkungen auf die Verdrängung eines qualitativ orientierten Welterkennens aufmerksam, das durch den verkürzten Naturbegriff der Aufklärung in die Hintergründe des Obskuren und wissenschaftlich Geächteten verwiesen wurde, aber doch bei genauerer geistes- und kunstgeschichtlicher Abklärung eine nicht zu unterschätzende Rolle bei der Entfaltung der Moderne spielte. An die Namen von Paracelsus, Valentin Weigel, Charles Bouillé, Francesco Patrizi, Giordano Bruno, Jakob Böhme, Emanuel von Swedenborg, Franz von Baader, Rudolf Steiner u.a. erinnert sich die übliche Geistes-

wissenschaft meistens mit einer gewissen Befremdung. Inhaltliche Auseinandersetzungen würden voraussetzen, dass die wissenschaftlichen Paradigmen der subjektiven Distanzierung zum untersuchten Sachverhalt und die ontologische Neutralitätshypothese zum mindesten gründlich in Frage gestellt werden. Wenn die ästhetisch-qualitative Welthaltung der wissenschaftlichen Missachtung verfällt, kann der Erfahrungsuntergrund gar nicht wahrgenommen werden, aus dem z.B. die Ästhetik A. G. Baumgartens, die Spätphilosophie J. W. G. Schellings, die Archetypenlehre C. G. Jungs, die Universalphysiognomie Rudolf Kassners, die Ausdruckswissenschaft von Ludwig Klages herauswachsen. Es geht aber nicht darum, diese in ihrem Niveau recht unterschiedlichen Philosophien und Lehrformen zu rehabilitieren und als Alternative zur wissenschaftlichen Erkenntnis hochzustilisieren, sondern vielmehr – mit dem Barthschen Ansatz – zu verdeutlichen, dass hier in einer unmittelbaren, immer auch «sinnlichen» Weise um die Erkenntnis des Erscheinens der Erscheinungen gerungen wurde. Und auf diesem Gebiet sinnlich orientierter Erkenntnis sind noch Bereiche zu erschliessen, die – wie z.B. der Schematismus Kants, die Phänomene der Phänomenologie Husserls – nur in ihrer äussersten Ausflachung in den Horizont der wissenschaftlich-theoretischen Erkenntnis geraten.

Und noch einmal müssen wir den Sinn dieses Exkurses in die Hintergründe des gnostisch-theosophischen, alchemistisch-naturphilosophischen Denkens verdeutlichen. Je intensiver die Anfänge der Moderne erforscht werden, desto klarer zeigt sich, dass die ästhetisch-künstlerische Erkenntnis diese nie verlassen hat, sei es durch Intuition oder sei es auch durch aneignendes Studium. Die unvoreingenommene Erschliessung der Moderne wird erst in unserer postmodernen Situation möglich. Die grossen Aufklärungsphilosophen kannten auch «das Andere», zu dem sich ihre Rationalität verhielt und von dem sie sich abhob. Newton betrieb kabbalistische Studien, Kant studierte Swedenborg, Schelling vertiefte sich in die Werke Jakob Böhmes. Nun entdeckt das neue Interesse an den Kunstbewegungen unseres Jahrhunderts, dass diese in einem engen Kontakt zur parawissenschaftlichen Tradition gnostisch-theosophischen und magisch-alchemistischen Denkens standen und aus ihr wichtige Impulse erhielten. Sie haben die sinnennahe Seite der Aufklärung wachgehalten, bzw. wieder aufgenommen. Mondrian, Kandinsky, Malewitsch – um nur die wichtigsten zu nennen – sind

sicher nicht auf einen Nenner zu bringen. Auch wenn sie Neigung zum «Abstrakten», zum «Nirvana» und zum russischen Hesychismus gehabt haben sollen, so sind doch alle diese sogenannten abseitigen Erkenntnisweisen dadurch zu kennzeichnen, dass sie im Unterschied zum rein theoretischen, wissenschaftlichen Denken um eine Beteiligung, um eine Involvierung des Erkennenden in das Zu-erkennende - auch um den Preis seiner Auflösung und Entgegenständlichung – bemüht waren. Darum sind Formulierungen, dass das Abstrakte eigentlich das Konkrete sei, plausibel[30].

Die genuine Philosophie der Erscheinung, so müssen wir folgern, hat sich seit der Aufklärung in die Bereiche der Kunst zurückgezogen und ist, von der universitär gebundenen Philosophie unbeachtet, erst um 1900 in ihrer ganzen Fülle und in ihrem lebensweltlichen Anspruch aufgetreten und zu sich selbst gekommen. Daher müssen wir die neben der Autonomie der Vernunft – und zwar der theoretischen und der praktischen – sich konstituierende oder sich entdeckende Autonomie der ästhetisch-künstlerischen Vernunft feststellen. Die Leistung der Kunst wird erst seit kurzer Zeit voll ernst genommen und auch in ihrer transzendentalen Dimension erkannt. So versuchte Georg Picht die transzendentale Erkenntnisarbeit der Kunst zu verstehen. Er bewies dadurch auch eine ihm offensichtlich nicht bekannte Affinität zu Einsichten, die Barth durch seine Erscheinungsforschung gewonnen hatte[31].

In den «Grundgedanken zur Ästhetik» von 1956 (A 72-84) exponierte Barth das Ästhetische in seiner ganzen Bedeutung. Diese konnte damals freilich noch nicht voll erkannt werden. Wenn wir nun einige Eingrenzungen der Kunst festhalten wollen, so können wir von dem Satz ausgehen: «Im Ästhetischen findet die Erscheinung insofern die Erfüllung ihres Seins, als sie in ihm und nur in ihm in reinem Erscheinen erscheint» (A 75). Damit ist auch die Frage nach der künstlerischen Tätigkeit gestellt: «Als reines Sicherscheinenlassen von Erscheinung hat die ästhetische Rezeption für alle Erfahrung fundierende Bedeutung. Und die ästhetische Produktion lässt in die Erscheinung treten, was die schaffende Einbildungskraft als Gebilde integraler Phänomenalität entworfen hat» (A 76). Das, was hier geschaffen wird, hat zwar eine «Sprache», kann erkannt werden, doch nicht in seinem «Bedeutungsgehalt», sondern in seinem «Symbolgehalt» (A 79): «Der ganze Duktus ästheti-

scher Gestaltung, die ganze Gesetzmässigkeit ästhetischer Gebilde in ihrem Aufbau aus ästhetischen Grundelementen wie Linie und Farbe, Klang und Rhythmus, spricht eine bestimmte Sprache, aus der uns ein bestimmter Gehalt vernehmbar wird – ein Gehalt, der über alle bestimmbare Bedeutung hinausgeht» (A 79). Im Folgenden äussert Barth eine gewisse Furcht vor dem möglichen Gehaltsausfall gegenstandsloser Kunst. Er betont, dass der Symbolgehalt der kosmischen Erscheinung selbst zugehört und nicht der kosmischen Erfahrung (A 81). Aber nun muss das Ästhetische und damit auch die Kunst in ihrem medialen Sinne verstanden werden. Denn in diesem Symbolgehalt ist der Mensch voll und ganz integriert. Barth versucht der Kunstgeschichte eine tiefere Dimension zu eröffnen, indem er den Aspekt der Zeit einführt: den Menschen als «Sein in der Zeit». So wie sich der geschichtlich auftretende Mensch die Welt aneignet, so tritt er auch in die Erscheinung. Es gibt also nicht blosse Veränderungen «von Stil und Formgebung», sondern verschiedene Weisen, wie sich in bestimmten Epochen kosmische Symbolgehalte erkennen lassen und ihre Sprache artikulieren (A 82f.). In dieser Sprache artikuliert und aktualisiert sich aber ebenso auch der Mensch[32].

Wir glauben, dass wir den Barthschen Grundgedanken noch etwas weiter vorantreiben können, gerade wenn wir die Entwicklung der Kunst seit dem Impressionismus berücksichtigen und die ihr zugesprochene Autonomie etwas klären wollen. Allerdings können wir uns nur auf einige wesentliche Bezüge beschränken. Die künstlerische Tätigkeit und die «ästhetische Produktion» hängen zutiefst zusammen mit dem Geschehen des Erscheinens selbst, ja sie sind selbst produktives In-die-Erscheinung-Treten. Aus der Einsicht in das Erscheinen entwickelt Barth eine ästhetisch-teleologische Theorie des Sich-bildens des Organischen und des sich bildenden Bildes (E 311ff.). «Erscheinung als solche steht im Zeichen des Bildes» (E 318). Diese Aussage bezieht sich auf einen ästhetischen Fundamentalprozess, der auch im Bereich des Organischen nicht ohne das Bild gedacht werden kann. Barth versteht das Bild aus dem Geschehen des Sich-bildens und des Zum-Bild-Werdens, nicht vom festgebannten, zum Stillstand gekommenen Bild her. Die «Einheit des Bildes» (E 324) kann durch den Künstler thematisch gemacht werden, wobei er sich einem Geschehnis zuwendet, das fundamentaler kaum gedacht werden kann.

Die von Conrad Fiedler formulierte und auch von Paul Klee angeeignete Theorie der «Produktion der Wirklichkeit» durch die künstlerische Tätigkeit kann durch die Barthschen Gedanken noch auf eine höhere Stufe der Reflexion gebracht werden. In der ästhetischen Produktion steht gerade das integrale Erscheinen im Zentrum, also die «Produktion» selbst, das Sich-bilden und Zum-Bilde-Kommen, das Gestalt-Werden im Sinne der ästhetischen Gestaltung. Es ist nun bloss eine letzte Konsequenz, wenn versucht wird, dieses dem «Kunstwerk» immanente Werden seiner selbst gleicherweise zum Erscheinen zu bringen. Das Moment der Selbstreflexion oder der Selbstreferentialität kann die reine ästhetische Erscheinung der modernen Kunst in sich aufnehmen und sichtbar werden lassen. So kann man formulieren: Autonome moderne Kunst lässt das Erscheinen der Erscheinung erscheinen.

Dadurch erst gewinnt die Kunst und die ästhetische Vernunft ihren Status der Autonomie, der sie grundsätzlich befreit zur universalen Gestaltung. Darum ist es auch keine einzelne Kunstgattung, die für sich beanspruchen könnte, allein den ästhetischen Selbstbezug, die Einsicht in die Integralität der Erscheinungen gewährleisten zu können. Es liegt auch völlig offen, ob nicht neue Kunstformen und ästhetische Manifestationen gefunden werden müssen, die dem skizzierten vollen ästhetischen Anspruch genügen können.

Die hier erreichte Position muss aber noch einmal im Zusammenhang der Grundintuition Barths verstanden werden. In der ästhetischen Einheit als Gebilde der Kunst ist, so wie Barth sich ausdrückt, ein Symbolgehalt impliziert, der durch ein Erkennen nicht-begrifflicher Art erschlossen werden kann. Es ist aber ein unabschliessbares Erkennen, das sich die Mannigfaltigkeit als Einheit und die Einheit als Mannigfaltigkeit offenbar werden lässt. Dieses unabschliessbare Moment meldet sich als die konstante Gegenwärtigkeit einer letzten Opazität, die sich nicht wegarbeiten lässt. Gerade die sich erfassende erscheinende ästhetische Einheit, die ihr erfüllendes Sein durch das Moment der Kontingenz ins Schweben bringt, wird plötzlich in einem «anderen Licht» gesehen. Die Metapher ist durchaus ernst zu nehmen, entstammt sie doch dem lichtmetaphysischen Vokabular, das der Beschreibung des Erkenntnisgeschehens diente und weiter dient. Die ästhetische Einheit als Kunstgebilde ist in einem besondern Sinne auch deontologische Manifestation, insofern sich in ihm ein Gutsein kundgibt. Dieses Gutsein ist voll

und ganz ästhetisch, denn es hat sich in einem Gebilde manifestiert, das durch einen ungeheuren Differenzierungsprozess hindurchgegangen ist und sich als ein Bestes erwiesen hat. Erscheinung ist somit immer auch Symbol des Guten. Dieses verweist in seiner Erfülltheit auf ein Geschehen zurück, das alle ästhetischen Fixierungen hinter sich lässt. Die Idee des Himmels, der fern und licht, aber dennoch in übersteigertem Welt-Schein innerhalb des Erscheinungsbereiches bleibt, ist hiefür die grosse Chiffer, die seit der «ersten kopernikanischen Wendung» dem Unverständnis preisgegeben ist[33]. Kunst kann auf diese Weise zur Offenbarkeit des Transzendentalen werden. Doch es ist nicht ein «neutrales» Transzendentales, es muss selbst von ästhetischem Wesen sein: Es ist die Bedeutungshaftigkeit der Erscheinung selbst, die sich offenbart. Wie die praktische Vernunft, die allein in ihrer Aktualisierung besteht und sich durch sie bekundet, so ist auch das Ästhetische nur in seinem konstanten Aufgang ins Erscheinende wirklich. Dies meint für das Kunst-Ästhetische ganz konkret: Nur aus dem sinnlich-bewussten Umgang mit Kunst kann sinnvoll über Kunst gesprochen werden.

4. Licht

Allein schon das Wort Erscheinung deutet auf eine Beziehung zum Licht hin; genau genommen ist Erscheinung ein Lichtbegriff. Man kann sich tatsächlich fragen, ob nicht die Philosophie der Erscheinung in vielen ihrer Explikationen dem lichtmetaphysischen Gehalt des Wortes Erscheinung folgt. Manchmal scheint Barth ganz bewusst auf den dem Verbum er-scheinen immanenten Sinn zu rekurrieren. So liegt bereits eine bestimmte Reflexion auf das Wesen des Lichtes vor, wenn der Begriff Erscheinung verwendet wird. Er ist nicht identisch mit dem Licht, bezeichnet er doch etwas, das durch das Licht zu seinem Scheinen kommt. Das Etwas ist offenbar nicht selbst vom Charakter des Lichts, aber doch so, dass es die Grundbedingung erfüllt, in das Medium seines Scheinens eintreten zu können. Damit zeigt sich, dass das Licht auch eine Grundbedingung für Seiendes sein kann, so dass der Schluss nahe liegt, dass das Licht sogar einen transzendentalen Rang in Anspruch nehmen kann.

Das Zurückkommen auf die gewichtige Tradition der Lichtmetaphy-

sik kann die nächstliegenden Sachverhalte verdecken. Nicht Lichtmetaphysik steht hinter dem alltäglichen Sinn von «erscheinen», sondern viel eher pragmatisch bedingte Erfahrungen und Einsichten. Dabei werden die meisten Erkenntnisprozesse im Alltag durch Ausdrücke erfasst, die das Verhalten des Lichts und das Verhalten zum Licht beschreiben. Barth expliziert den für ihn zentralen Begriff des «Sich-zu-erkennen-Gebens» mit dem einfachen Verb «einleuchten» (E 187). Es ist etwas, das einleuchtet – damit ist das innere Zusammensein von Licht, aufscheinendem Etwas, Sehen und Erkennen in komprimiertester Weise erfasst oder «zusammengesehen». Mehrmals verwendet Barth das Beispiel des aufscheinenden Lichts (E 156, 175), das für ihn paradigmatische Bedeutung besitzt.

Die Aussage Barths, dass das Erscheinen ein Erstes und Ursprüngliches sei, findet in der Seinsweise des Lichts eine umfassende Beglaubigung: Das Licht zeigt sich selbst und erfüllt sein Sein in seinem Sich-zeigen. Fassen wir es als Sichtbarkeit, so kommt ihm ein fundamentaler Erkenntniswert zu. Es ist, als ob das Scheinen des Lichtes direkt in Erkenntnis überginge. In einem Augenblick ist eine ungeheure Fülle von Unterscheidungen, Nuancen, Helligkeitsgraden, Farbdifferenzen, Lichtmodifikationen (Reflexe, Brechungen usw.) unmittelbar erkannt. Wir haben Hemmungen, alle diese Befunde dem Lichte selbst zuzuschreiben, da es durch sein Erscheinen Erkenntnisweisen zu evozieren scheint und als Erscheinen auch Erkenntnis ist. Damit sind wir wieder bei dem eigentümlichen Gedanken angelangt, dass es so etwas wie ein Ineinander von Erscheinung und Erkenntnis geben könnte. Das Licht ist in der Tradition der Lichtmetaphysik bis in die Zeit der Aufklärung, bis in das siècle des lumières, bis in die Epoche des Enlightenment nicht ohne Grund bald als Ursprung alles Seienden, bald als Erkenntnis, als illuminatio und als Vernunft verstanden worden.

Im problemgeschichtlichen Zusammenhang mutet die Lichtmetaphysik der Scholastik und der Renaissance wie ein plausibles Vorspiel des «mathematischen Weltbegriffs der beginnenden Neuzeit» an (PE II, 97ff.). Der historische Rückblick kann an den griechischen Ursprüngen bei Heraklit, Parmenides und Platon und an den biblischen Ursprüngen beim Psalmisten (Ps 36,10), beim Genesis-Bericht und beim Johannes-Evangelium einsetzen und in einem grossen Bogen über den Gnostizismus, Plotin und den Neuplatonismus, Augustin und den Augustinismus

zum Höhepunkt in der scholastischen Lichtmetaphysik des Bonaventura führen (PE II, 16-35). Über das «magische Weltbewusstsein der Renaissance» (PE II, 36-95), kulminierend in der Lehre vom «Licht der Natur» des Paracelsus (PE II, 87ff.), wird das Licht einem zunehmenden Rationalisierungsprozess unterworfen, durch die sich konstituierende Naturwissenschaft und durch die Kunst, besonders durch die Malerei und die Architektur[34]. Es wird immer deutlicher, dass die paracelsische Einheit von Mikro- und Makrokosmos einer Polarisierung unterworfen wird: Auf der einen Seite wird das Licht zum Forschungsgegenstand der Optik, auf der andern zu einem Problem des Sehens und der sinnlichen Wahrnehmung. Das im Licht jahrhundertelang direkt erfahrene Ineinander von Erscheinen und Erkennen, von Zugewandtheit des erscheinenden Kosmos zum Menschen und Kosmosverbundenheit des sehenden Menschen, verschwindet. Obgleich immer noch die Lichter scheinen, in der Dunkelheit die Lichter aufblinken und über uns die Sterne sichtbar bleiben, scheint eine erscheinungsphilosophische Vertiefung in das Lichtphänomen nicht mehr vertretbar. Die wirklich direkte Lichterkenntnis wird allein noch von der Kunst gepflegt. Ein letzter grosser Höhepunkt systematischer und ästhetisch fundierter Lichtforschung bildet die Farbenlehre Goethes.

Dies ist ein geraffter Überblick. Wie aber bereits angedeutet, wäre eine Darstellung der Rationalisierung des Lichtes durch die künstlerische Weltaneignung der sich zur Zentralperspektive durcharbeitenden Malerei der Renaissance aufschlussreich[35]. Die Perspektivität wurde eigentlich nur von Leibniz in erscheinungsphilosophischem Sinne voll ernst genommen, später von Nietzsche wieder gesichtet und im 20. Jahrhundert von George Herbert Mead und Helmut Plessner in philosophisch relevante Bezüge eingefügt[36]. Wenn sich auch die bildende Kunst seit Cézanne weitgehend wieder von der Zentralperspektive gelöst hat, bedeutet dies noch nicht, dass die Perspektivität der Erscheinungen damit ebenfalls «überwunden» wäre. Sie muss neu gefasst werden.

Wie vermutet, widmet sich Barth der Lichtmetaphysik nicht aus rein philosophiegeschichtlichen Gründen. Die wirkliche Auseinandersetzung führt er im Hinblick auf die kantische Transzendentalphilosophie durch. Freilich bemüht er sich nicht, das «Schöne» in den Kanon der Transzendentalien aufzunehmen, auf den Kant ebenfalls in einer nicht

nur beiläufigen Art verweist[37]. Im Hinblick darauf, dass die lichtphilosophischen Reflexionen dem Licht als dem feinsten aller Stoffe auch die Räumlichkeit zumuten, bemerkt Barth: «Man sieht sich versucht, im Hinblick auf dieses Lichtprinzip, in eine andere Terminologie übergehend, von einer 'Form reiner Anschauung' zu reden oder – um den subjektivistischen Anklang zu vermeiden – von einer Form reiner Anschaulichkeit. Das Licht scheint darum zufolge seiner 'Reinheit' mit dem Raume eins zu werden. In der Anschaulichkeit des Lichtes ist die sinnliche Anschauung gleichsam über sich selbst hinausgehoben, beinahe bis zur Einheit mit jener 'Form der Anschauung', die zwischen sinnlichem und intelligiblem Sein eigenartig in der Mitte steht: mit dem Raume» (PE II, 34). Damit befinden wir uns in der schattenhaften, merkwürdig unanschaulichen «Transzendentalen Ästhetik» der Kritik der reinen Vernunft. Dass in ihr ein fundamentales Problem der Sichtbarkeit enthalten ist, haben die Analysen von Conrad Fiedler zutage gefördert. Seine «Theorie der reinen Sichtbarkeit» greift, ohne sich darüber klar zu sein, auf die lichtphilosophischen Einsichten zurück, aus denen Kants transzendentale Ästhetik in diesem reduzierten Stadium der theoretischen Vernunft abgeleitet zu sein scheint. Freilich ist gerade das Ästhetische, das im Licht ursprünglich erfahren werden kann, aus der kantischen Raumkonzeption entwichen. Dass sie transzendentalen Rang besitzt, deutet auch ihre transsubjektive Extension an. Zudem ist noch eine Bewegung – die Möglichkeit des Linienziehens – in ihr enthalten geblieben, welche einen fernen Widerschein der sich ausbreitenden Strahlen der aufgehenden Sonne darstellen mag.

Das unmittelbare Ineinander, das ästhetische Zusammen, das in der ästhetischen Einheit des Lichtes gegenwärtig ist und eigentlich fraglose Wirklichkeit bildet, erscheint in Kants «Deduktion der transzendentalen Verstandesbegriffe» als das Geheimnis der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption. Aus dem dunklen Hintergrund der theoretischen Vernunft meldet sich ein auf blosse synthetisierende Kraft reduzierte Einbildungsfähigkeit. Trotz allen diesen Reduktionen und Formalisierungen bleibt im Gedanken des Transzendentalen das übergreifende Lichtmedium und auch dessen sich selbst gebende Wirklichkeit, dessen nicht hintergehbare Offenbarkeit erhalten. In dieser Weise überlebt die Lichtmetaphysik in einer reduzierten Form, die stets von der Subjektivierung bedroht ist. Der Blitz oder der aufbrechende Licht-

punkt, in dem Erkennen und Erscheinen vereint waren, schrumpft zum unanschaulichen «höchsten Punkt» zusammen, an den man allen Verstandesgebrauch, die Logik und die Transzendentalphilosophie, «heften muss»[38].

Es kann hier nur vermutet werden, dass in den Grundlagen der modernen Physik erhebliche Schwierigkeiten noch verborgen liegen, gerade dort, wo sie in einer ganz spezifischen Interpretation von «Licht» handelt. Heinrich Barth hat sich mit zwar distanziertem, doch aufmunterndem Interesse zu der Kritik von Otto Brühlmann verhalten, der nicht müde wurde, auf den Umstand zu verweisen, dass es eine Physik des Lichtes gibt, die das Sehen und Schauen eliminiert hat. Solche Hinweise können zur etwas irritierenden Frage führen, ob das, was als Licht physikalisch untersucht und bezeichnet wird, tatsächlich etwas mit dem Licht, durch das und in dem wir sehen, zu tun hat[39].

5. *Epiphanie*

Erscheinung ist Ursprung, ästhetische Einheit, deontologische Manifestation, Selbstbekundung, Symbolgehalt, Schöpfung. An sich selbst ist sie Offenbarkeit, Hinbezogenheit auf Existenz und Erkenntnis, das Sich-erscheinen-Lassende, das grosse, nie endgültig fixierbare Determinandum, das Werdend-Existierende. Sie ist das grosse Zusammen von Sinn und Sinnlichkeit, von Erscheinen und Erkennen – in seinem letzten und voll erscheinenden Sinn: Epiphanie.

In dem Augenblick aber, in dem man verstanden zu haben glaubt, was die verborgene Absicht dieser Philosophie der Erscheinung und des Erscheinens sei, nämlich philosophisch transformierte Christologie, dürfte der ganze Ansatz verspielt sein. Auch der Verweis auf den Gläubigen Heinrich Barth verpasst die Chance, die sich mit diesem Denken eröffnet, und verkennt auch den Weg, den es gegangen ist. Schliesslich weiss niemand, was sich im Geschehen, das sich im Begriff der Christologie zeigt und verbirgt, in Wahrheit vollzogen hat. Die Dokumente der biblischen Schriften müssen immer wieder neu erschlossen werden, und es ist diese Erschliessung als konstanter Prozess, der «christologische» oder im weiteren Sinne «biblische Wirklichkeit» sein mag.

Erscheinung ist primär: das Erscheinen der Erscheinung. Um diesen

Gedanken zu verstehen und in Sicht zu bekommen, ist eine Umkehr vom üblichen Denken erforderlich. Das Erscheinen kann expliziert werden durch den transzendentalen Prozess des «fiendum-fieri-factum» (E 120), und zwar im Horizont des Existierens, das selbst wieder ein In-die-Erscheinung-Treten ist. Die Ein-Sicht in das Erscheinen «entdeckt»: «Es 'wird' etwas, das 'werden soll'» (E 120). Das «Noch-nicht-Sein», das im Zentrum der Philosophie Ernst Blochs steht, ist bei Heinrich Barth verwandelt in ein «Bereits-schon-Sein», als eine Dynamis zum Erscheinen. Epiphanisch ist das Erscheinen insofern, als es einer Tendenz zum besten und glanzvollsten, zum erfüllenden Erscheinen folgt. Denn Epiphanie ist das Erscheinen in seinem Glanz und in seinem grössten Scheinen. Epiphanien brechen nicht in die Welt ein und sind auch keine Artilleriegeschosse des Absoluten und Ganz-Andern, sondern Sinn-Intensivierungen, Sinn-Verdichtungen und Sinn-Offenbarungen in und durch das Erscheinen selbst. Dass sie trotz ihrer Erscheinungsimmanenz radikal unableitbar und kontingent sind, ist selbst die im Erscheinen sich erweisende und bekundende Transzendenz. Auch hier ist es nicht unbedingt der abstrakte Gedanke, den wir bemühen müssen, sondern die sich blitzhaft oder augenblicklich oder plötzlich zeigende Erscheinung. Die Transzendenz zeigt sich selbst in der ungeheuren Leichtigkeit, mit der Erscheinung erscheint. Die Umkehr in das Reich des erscheinenden Lebens kann fast jesuanisch leicht und plötzlich erfolgen: Stehe auf und wandle.

Nähert man sich dem Gedanken der Epiphanie, dann muss man sich vor allem einen ganz einfachen Sachverhalt vergegenwärtigen: Die Geschichte der Menschheit ist von Göttern und Göttinnen begleitet. Diese gewannen ihre Beglaubigungen nicht durch religionstheoretische oder theologische Explikationen, auch nicht als Projektionen psychischer Prozesse in den neutralen Kosmos oder durch die reine Perfidie der Mächtigen – vielmehr muss eine «dynamis» in den Erscheinungen angelegt sein, dass sie als Kulminationen ihres Erscheinens Göttergestalten und letztlich einen einzigen Gott (wie auch immer er erfasst sei) aus sich entlassen. Bestimmt besitzt das Christentum kein Erstgeburtsrecht für einen Gott, der sich in Menschengestalt inkarniert. Die Götter sind auch nicht bedeutungslos, niemals reines «Dass» als brutales Faktum. Götter entziehen sich gerade diesem neutralen Tatsachensein, das ihnen unter der Schirmherrschaft der Wissenschaft den Tod brachte. Dies

erhellt sogar grell, dass es immer einen Erkenntnisgehalt geben muss, in dem die Götter ihre Epiphanie erreichen[40]. Ihre mehr oder weniger ausgeprägte Eigenständigkeit gewinnen sie auch meist aus ihrer Unterscheidung gegenüber andern Göttern. Es ist auch möglich, dass sie ihren Daseinsbereich durch einen bestimmten ontologischen oder gnoseologischen Status erhalten. So versucht Platon, den Göttern und den Sternen eidetischen Rang zu verleihen (PE I, 121). Eine sehr subtile Untersuchung über die ägyptischen Götter in ihrer «wahren Erscheinung» führte Erik Hornung in einer Terminologie durch, die an die Barthsche erinnert[41]. Wenn man auch, Max Weber folgend, eine zunehmende Rationalisierung der Götterwelt annimmt, die schliesslich in den achsenzeitlichen Kulturen zu höchst universalen Transzendenz-Konzeptionen führt, so wird dieser Prozess doch letztlich zugunsten der erkennenden Instanz durchgeführt, sei diese nun im einzelnen Menschen oder in einem neuen Weisheits- oder Logos-Prinzip konzentriert. Selbst die Erleuchtungs-Rede Gautama Buddhas zeigt Erkenntnisstufen auf, um den epochalen Schritt ins Nirvana vorzubereiten.

Für Heinrich Barth ist Christologie nicht nur eine «Glaubenswahrheit», sondern vor allem auch eine Erkenntnisfrage. Sie ist für ihn die eminente Frage der existentiellen Erkenntnis, die ihrem Wesen nach immer auch eine Verwirklichung des Erkennenden in körperlich-leibliches Erscheinen bedeutet. Sie betrifft gerade den nicht fassbaren Schnittpunkt der beiden Existenzaspekte: des Aspekts der Erkenntnis und des Aspekts des Erscheinens, gemäss der «Formel», dass Existenz in einem «existentielle Erkenntnis» und «In-die-Erscheinung-Treten» sei. Zuerst kommt die Offenbarung als Text an den Menschen heran, doch der Text sagt und will selbst Wirklichkeit sein: Das «Wort ward Fleisch» (A 208, 247). Die Annahme dieses Wortes, das so unverständlich gar nicht ist, kann doch nur bedeuten, dass die Stätte aller Erkenntnis in dem Erscheinen des einzelnen Menschen liegt und sein lebenslanges Erscheinen von dem Wort geprägt ist, durch das er sein ganzes Dasein, geistig und körperlich, gestaltet und gestalten lässt. Bewusste und unbewusste Existenz im Zusammen von Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit bilden die Inkarnationsgeschichte.

Es geht nicht darum, die Christologie Heinrich Barths darzustellen, sondern nur die Richtung anzugeben, in die sich seine Fragen und Einsichten bewegen. Einige Zitate mögen dazu hilfreich sein. – «Die

apostolische Christologie ist uns insofern ein evangelisches Zeugnis, als in ihr die Erfahrung der Epiphanie Gottes in jener bestimmten geschichtlichen Erscheinung durchschimmert – eine Erkenntnis der 'Inkarnation', die sich im In-die-Erscheinung-Treten Gottes in der Existenz Jesu vollzogen hat» (A 299). – «Wer in der Gemeinschaft des Glaubens mit Christus steht, dem wird ein Leben zugesprochen, das mit dem Leben Jesu Christi gleicher Ordnung ist. Diese Aussage muss gewagt werden, auch wenn sie äusserst verwegen klingt und zu mystischen Verwirrungen Anlass geben könnte ... Nur durch diese radikale Auslegung kann jene fraglose, unmittelbare Übertragung der Selbstaussage Christi auf den Glaubenden zu ihrem Recht kommen. Gibt doch der Text keinerlei Anlass zu einer Unterscheidung der Bedeutung von 'Leben', sofern vom Leben Christi oder vom Leben des Glaubenden die Rede ist» (A 245). – «Es 'erscheint' dieses Leben also nicht nur in Christus, sondern auch in den andern, den Zeugen Christi. Und dieses 'Erscheinen' bedeutet nichts Geringeres als ihr Leben und Sterben» (A 241).

Die Barth leitende Erkenntnis-Intuition, die sich als regulative Idee des ursprünglichen Ineinanders von Erkennen und Erscheinen fassen lässt, gravitiert zu einer Theophanie, die inmitten der existentiellen Erkenntnis sich ereignet, zu einer Epiphanie, die alles vertraute Verstehen sprengt. In dieser Erkenntnis vollzieht sich auch ein radikaler Wandel desjenigen, der als Erkennender gelten kann. Existentielle Erkenntnis wird selbst Gotteserkenntnis und verwandelt das auferlegte Leben und Sterben in einem unvorstellbaren Sinne. Barth scheut sich aber nicht, auch in dieser Region auf erscheinungsphilosophische Einsichten zurückzugreifen. So meldet sich in einer höchst gesteigerten Weise wieder die Physiognomie: «Wenn aber das Antlitz der besondere Ort solcher Sichtbarkeit ist, dann ist es die auserwählteste Stätte der 'Erscheinung', die je im Bereiche der Schöpfung angetroffen wird, auserwählter als Gebilde organischer Kreatur, in denen das Gesetz ihrer lebendigen Form sichtbar wird, auserwählter auch als irgendein Menschenwerk, das ein besonderes Eidos menschlicher Gestaltung erscheinen lässt» (A 239f.). Und: «Bei den apostolischen Glaubenszeugen und denen, die ihn hören, tritt das 'Leben Jesu' in die Erscheinung. Es tritt wirklich in die Erscheinung; es wird zur Physiognomie des Lebens; denn 'am Leibe', am 'sterblichen Fleisch' wird es sichtbar» (A 241).

Diese ungeheure Auszeichnung des Physiognomischen (die heute an das Denken von E. Lévinas[42] erinnert) lässt die Frage aufkommen, ob das Physiognomische nicht die Führung über den Begriff der Erscheinung übernommen hat und ob es nicht das Grundmodell der Erkenntnis abgibt, insofern sie sich auf eine unüberholbare, erfüllende Offenbarkeit hinbewegt und schon immer von ihr eingeholt ist. Wir sehen ein Antlitz – und es ist immer schon, vom ersten Augenblick an, bedeutend und erkannt. Wir sehen es nicht nur, sondern es schaut uns auch immer «so» an, als ob uns «etwas» anspringen würde, was Bedeutung «ist». Was sich hier in seiner Dynamis zeigt, ist immer nur «dieses Antlitz da». Trotz aller Offenbarkeit und Selbstgabe arbeitet sich unser Erkennen (streng dem Leitfaden der «Logik des Urteils» folgend) in seine Tiefe vor, die nicht auslotbar zu sein scheint. In der letzten Offenbarkeit mag es aufscheinen und seine Strahlen auf das Antlitz des Schauenden übergehen lassen – wie es Mose widerfuhr. Das deutsche Wort Gesicht weist zurück auf eine durchgreifende Erfahrung der Sicht und der Sichtbarkeit. Als Ge-Sicht geschrieben ist es analog gebildet wie Ge-Setz, Gebilde, Ge-Stell, Ge-Sang usw. In der Sicht liegt offenbar auch das Gemeinsame von Sehen und Gesehenwerden, von Sehen und Aussehen beschlossen. In der alltäglichen physiognomischen Intuition haben wir keine Mühe, von leuchtenden Augen und strahlenden Gesichtern zu sprechen. Dies sind bloss Metaphern, und doch wären sie nicht plausibel, wenn sie sich nicht auf einen Erfahrungsgehalt abstützen könnten.

In einer letzten Konvergenz von philosophischer und christologischer bzw. biblischer Erkenntnis – jüdischen Messianismus griechisches Eidosdenken vereinend – wird das existentielle In-die-Erscheinung-Treten selbst als Epiphanie verstanden: Es ist «das Leben» selbst, das erkannt und gesehen wird. Es tritt selbst in die Erscheinung. In einem postulatorischen Sinn bildet dieses Epiphanien-Ereignis den Konvergenzpunkt des ganzen erscheinungsphilosophischen Denkens von Heinrich Barth. Alle menschlichen Erkenntnisweisen und Tätigkeiten sind auf ihn bezogen und besitzen unterschiedliche Nähe und Distanz zu ihm. Freilich, was hier Nähe und Distanz bedeutet, müsste noch klarer bestimmt werden. Doch nach den dargelegten Gedankengängen dürfte es einsichtig sein, dass der ästhetisch-künstlerischen Erkenntnis und produktiven Tätigkeit eine grosse Nähe zum epiphanischen Konvergenzpunkt zugesprochen werden muss. Im Unterschied zum Bild- und

Gebildewerden der künstlerischen Erkenntnis und Tätigkeit lässt das epiphanisch-existentielle Ereignis kein vergängliches Werk hinter sich zurück. Es erfüllt sich in sich selbst. Offenbar – so wird es «bezeugt» – wird in ihm die continua creatio des Existierens, der «Übergang» von Nicht-Sein zu Sein, von vorgeburtlichem Zustand zum Leben, aber auch vom Leben zum Tod. Ob dieser in die übergreifende Existenzerkenntnis aufgenommene Tod der letzte Tod sei – dies sei dahingestellt und dem, was Heinrich Barth Glaubenswahrheit nannte, anheimgestellt.

Anmerkungen

Siglen für Werke Heinrich Barths:

PV Philosophie der praktischen Vernunft, Tübingen 1927

PE Philosophie der Erscheinung I (Basel 1946), II (Basel 1959)

E Erkenntnis der Existenz, Basel 1965

A Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik, Abhandlungen. In Verbindung mit Hans Grieder und Armin Wildermuth herausgegeben von Günther Hauff, Basel 1967.

1 Der Ausdruck «Erscheinen der Erscheinung» wird bei andern Autoren auch als das «Sich-zeigen» formuliert, das mit dem aristotelischen Tode-ti, dem Dies-da, konvergieren dürfte. Doch die Interpretation des Sich-zeigens hat einen ent-ontologisierenden Zug, sofern wir an verschiedene Philosophen des 20. Jahrhunderts denken. So formuliert Ernesto Grassi «das Seiende als sich vollziehender Akt des Sich-Zeigens» (Das Reale als Leidenschaft und die Erfahrung der Philosophie, in: Thure von Uexküll, Ernesto Grassi, Wirklichkeit als Geheimnis und Auftrag. Die Exaktheit der Naturwissenschaften und die philosophische Erfahrung, Bern 1945, 103). – Vgl. auch Georg Picht, Kunst und Mythos, Stuttgart 1987, 147ff. u.a. – Diese Spur wäre auch im Umkreis phänomenologischen Denkens, aber auch bei Ludwig Wittgenstein zu verfolgen.

2 Umberto Eco, Einführung in die Semiotik, München 1972, 85.

3 Jean Baudrillard, Der symbolische Tausch und der Tod, München 1982.

4 Ihab Hassan, Paracriticisms. Seven Speculations of the Times, Univ. of Illinois Press, 1975.

5 Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge, Frankfurt 1974, 367-412. Heinrich Barth wendet sich aufgrund seines transzendentalphilosophischen Vernunftdenkens ebenfalls gegen die Anthropologie als Basis für die Philosophie. Foucaults subjektivistisches Verstehen der Transzendentalphilosophie folgt einer Interpretationsspur, die Barth grundsätzlich ablehnt.

6 Vgl. Emmanuel Lévinas, Die Spur des Anderen, Freiburg [2]1987, 220ff. – Michael Wimmer, Die Epiphanie des Anderen, in: Dietmar Kamper, Christoph Wulf (Hrsg.), Der Schein des Schönen, Göttingen 1989, 505-519. – Zur erscheinungsphilosophischen Exponiertheit der Physiognomie siehe in diesem Essay S. 233f.

[7] Jean-François Lyotard, Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Graz, Wien 1986, und ders., Der Widerstreit, München 1987.

[8] Jacques Derrida, Randgänge der Philosophie, Frankfurt, Berlin, Wien 1976, 11.

[9] Maurice Merleau-Ponty, Das Sichtbare und das Unsichtbare, München 1986, 138f., 161f., 206, 319.

[10] Conrad Fiedler, Schriften über Kunst, Köln 1977, 183ff.

[11] Vgl. auch den Versuch, das Schweben selbst als eine philosophische Grundposition zu erschliessen, bei Walter Schulz, Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik, Pfullingen 1985. – Ausdrücklich werden hier Kunst und ästhetischer Erkenntnisprozess als Paradigmata dem philosophischen Denken anempfohlen.

[12] Dieser Vorbehalt betrifft auch z.B. Maurice Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1965 (franz. erstmals 1945); Heinrich Rombach, Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins, Freiburg, München 1980. Er bezieht sich auch auf Conrad Fiedlers «Theorie der reinen Sichtbarkeit», sogar auch auf A. G. Baumgartens «sinnliche Erkenntnis».

[13] Vgl. Heinrich Barths Auseinandersetzung mit Husserl in E 162ff. und die Kritik von Felix Belussi, Reflexion und Manifestation. Zur Theorie des existentiellen Selbstbezugs im systematischen Spätwerk Heinrich Barths (in diesem Band).

[14] PE I, 24. – Zum Fragment B 64 von Heraklit vgl. die sehr erscheinungsnahe Interpretation von Eugen Fink, in: Martin Heidegger, Seminare, Gesamtausgabe, Frankfurt 1986, Band 15, 13ff.

[15] Über «ikonisches Erkennen», das dem menschlichen Bewusstsein ebenfalls zusteht, vgl. Michael Bockemühl, Die Wirklichkeit des Bildes, Stuttgart 1985, 176.

[16] Vgl. Georg Picht, Nietzsche, Stuttgart 1988, 216ff.

[17] Vgl. Theaetet 152a-158a.

[18] Vgl. Heinrich Rombach, «Das Phänomen Phänomen», in: Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs, Freiburg, München 1980, 7-32.

[19] Vgl. Max Raphael, Natur und Kunst, Schriften zur Philosophie und Literatur, Frankfurt 1988, 69f.

[20] Christian von Ehrenfels, Über Gestaltqualitäten, in: Gestalthaftes Sehen. Ergebnisse und Aufgaben der Morphologie, herausgegeben von Ferdinand Weinhandl, Darmstadt 1960, 11-43. – Erstmals erschien der Essay in: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie XIV, 3, 1890. – Vgl. Manfred Sommer, Evidenz im Augenblick. Eine Phänomenologie der reinen Empfindung, Frankfurt 1987, 112-118.

[21] Thomas S. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Kap. X: Revolutionen als Wandlungen des Weltbildes, Frankfurt 1973.

[22] Maurice Merleau-Ponty, Die Struktur des Verhaltens, Berlin, New York 1976, 191.

[23] Leipzig, Winterthur 1775-1778, 4 Bände; Faksimiledruck Zürich 1968.

[24] Charles Darwin, The Expression of the Emotions in Man and Animals, London 1872.

[25] Maurice Merleau-Ponty, Die Struktur des Verhaltens, Berlin, New York 1976, 193.

[26] Vgl. eine heutige Annäherung bei Gernot Böhme, Für eine ökologische Naturästhetik, Frankfurt 1989, 121ff. Vgl. auch Anm. 27.

[27] Vgl. Alexander Gottlieb Baumgarten, Texte zur Grundlegung der Ästhetik, übersetzt und herausgegeben von Hans Rudolf Schweizer, Lateinisch-Deutsch, 1983, 73f., 49, 59.

[28] Vgl. Carlo Huber, Alberto Giacometti, Paris, Genf 1970; Hilfsmittel der Analyse war auch die Schrift des Bildhauers Carl Burckhardt: Rodin und das plastische Problem, Basel 1920.

[29] Heinrich Barth, Entwurf zu einer Philosophie des «wirklichen» Seins. Maschinenskript 42 Seiten, 1939, 9f.

[30] Vgl. zum ganzen Fragenkomplex auch: Das Geistige in der Kunst. Abstrakte Malerei 1890-1985, hrsg. von Maurice Tuchman und Judi Freeman, Stuttgart 1988.

[31] Vgl. Georg Picht, Kunst und Mythos, Stuttgart 1986.

[32] Zuhanden eines verbesserten kunstgeschichtlichen Instrumentariums führt auch Gottfried Boehm den Zeitbegriff in die Bildinterpretation ein, zugleich aber auch, um den «Vollzug einer anschaulichen Bilderfahrung» bewusst zu machen. Vgl. Gottfried Boehm, Was heisst: Interpretation? Anmerkungen zur Rekonstruktion eines Problems, in: Kunstgeschichte – aber wie? Zehn Themen und Beispiele, herausgegeben von der Fachschaft Kunstgeschichte München, Berlin 1989, S. 19: «Das Bild 'zeigt sich', entfaltet sich überhaupt durch zeitliche Impulse.» – Als ein Versuch, Kunsttheorie nachdrücklich mit philosophischen Grundlagen zu verbinden, sei hier erwähnt: Udo Kultermann, Kleine Geschichte der Kunsttheorie, Darmstadt 1987.

[33] Dass die Diskreditierung des ptolemäischen Weltbildes mit der neuzeitlichen Begründung der Ästhetik als einer neuen Wissenschaft zusammenhängen könnte, zeigt zum mindesten der Titel der folgenden Schrift an: Michael Jäger, Die Ästhetik als Antwort auf das kopernikanische Weltbild. Die Beziehungen zwischen den Naturwissenschaften und der Ästhetik Alexander Gottlieb Baumgartens und Georg Friedrich Meiers, Hildesheim et al. 1984.

[34] William M. Ivins Jr., On the Rationalization of Sight, With an Examination of Three Renaissance Texts on Perspective, New York (1938) 1973.

[35] Vgl. Hanna-Barbara Gerl, Einführung in die Philosophie der Renaissance, Darmstadt 1989, 55ff.

[36] Vgl. Armin Wildermuth, Wahrheit und Schöpfung. Ein Grundriss der Metaphysik des Gottfried Wilhelm Leibniz, Winterthur 1960, 78-90. Perspektive ist bei Leibniz zugleich auch ein ontologisches Prinzip der «expressio». – Nietzsche denkt in der Nähe eines Phänomenalismus, wobei ihm das Perspektivische zugleich als ein Auslegungs-Perspektivismus gilt. Als Beispiel für viele: Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Fünftes Buch 374, Sämtliche Werke, Band 3, München 1980, S. 626f. – Georg Herbert Mead, Die objektive Realität der Perspektiven, in: Gesammelte Aufsätze, Band 2, Frankfurt 1983, 211-224. – Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin 1965, 81ff. Die Perspektivenproblematik wird als «Aspektivität» thematisch, die «im Wesen der Erscheinung eines Etwas» selber liegt (S. 83). – Allen diesen Ansätzen ist gemeinsam, dass die Perspektive als ein der Erscheinung selbst zugehöriges Wesensmerkmal eruiert werden soll.

[37] Vgl. Karl Peter, Die Lehre von der Schönheit nach Bonaventura, Werl/Westf. 1964.

[38] Vgl. Immanuel Kant, KrV B 134.

[39] Vgl. Otto Brühlmann, Von der metaphysikalischen Grundlage der Physik, in: Studia philosophica, Vol. XV, Basel 1955, 10-34.

[40] Vgl. dazu auch Günter Wohlfart, Der Punkt. Ästhetische Meditationen, Freiburg/München 1986, 54: «Im Augenblickpunkt ästhetischer Epiphanie ist Zeitraum aufgehoben.» Und S. 130: «Ästhetische Epiphanie ist intramundane Theophanie.» – Diese

Formulierungen haben eine gewisse Analogie zu den hier leitenden Überlegungen. Ob der Sprung von der ästhetischen Epiphanie zur Theophanie rein innerästhetisch vollzogen werden kann, muss allerdings bezweifelt werden.

41 Vgl. Erik Hornung, Der Eine und die Vielen, Ägyptische Gottesvorstellungen, Darmstadt 1971, 117ff.; dass diese ägyptischen Gottesvorstellungen zugleich eine präbiblische Konstituierung israelischer Gotteskonzeptionen und auch der Idee des Menschen als «Bild Gottes» bilden könnten, wird kritisiert von Benjamin Uffenheimer, Mythos und Realität im alten Israel, in: Kulturen der Achsenzeit, ihre Ursprünge und Vielfalt, Teil 1, Griechenland, Israel, Mesopotamien, hrsg. von Shmuel N. Eisenstadt, Frankfurt 1987, 229, 233.

42 Emmanuel Lévinas rückt in seinem Denken die «Epiphanie des Andern» machtvoll in den Mittelpunkt. Er orientiert sich zwar an den philosophiegeschichtlich gesehen derivativen Positionen von Husserl und Heidegger, greift aber auf die biblischen Texte zurück, um mit ihrer ganz anderen Wirklichkeitsauffassung die griechisch begründete Ontologie zu destruieren. Diese erscheint wie die Spur der an Moses vorübergegangenen Herrlichkeit Gottes – damit sie zwar «erkannt», aber auch zugleich relativiert wird in ein «absolut Anderes». Dieses tritt im Antlitz des Andern in Erscheinung, unmittelbar und als Heimsuchung. Denn nicht des Jenseits selbst werde ich gewahr, sondern des Andern in seiner Nacktheit und Not. Wie dies andeutet, verknüpft Lévinas das 33. Kapitel des Exodus-Buches mit dem 54. Kapitel des (Deutero-)Jesaja, das verborgene Antlitz Gottes mit dem Antlitz des Gottesknechtes verbindend. Eine weitere Analyse müssen wir uns ersparen, auch eine genauere Abwägung der Unterschiede zwischen der erfüllenden Physiognomie-Offenbarung Heinrich Barths und der spannungsgeladenen Antlitz-Philosophie von Lévinas. Vgl. Die Spur des Anderen (Anm. 6) 8. Kapitel, 209-237.

Bild versus Wort

GOTTFRIED BOEHM, Basel

I

Die Wissenschaften leben vermutlich so sehr von der Fähigkeit, Fragen zu stellen wie Fragen zu vermeiden. Viele allgemeinere Gesichtspunkte und Problemstellungen z.B. stören nur die tägliche Arbeit des Wissenschaftlers oder die Konsequenz seiner spezialisierten Forschung, deren Erkenntnisfortschritte doch erstrebt werden. Es spricht einiges dafür, dass die Frage nach dem Verhältnis von Bild und Wort quer liegt zu gängigen Wegen. Von ihr könnte aber ein heilsamer Zwang ausgehen, unsere wissenschaftliche Topographie mit ihren entlastenden Fixpunkten zu überprüfen, den toten Winkel unserer jeweiligen wissenschaftlichen Optik durch Seitenblicke zu korrigieren. Schliesslich ist die Frage nach der Bild-Wort-Korrespondenz nicht irgendeine, vor allem nicht für diejenigen, welche sich mit nicht-verbal verfassten Inhalten verbal auseinandersetzen. Die Kunstgeschichte teilt diesen Kreuzpunkt mit einer Reihe anderer Disziplinen. Sie bewegt sich stets entlang jener unsichtbaren Grenze, wo das Gebilde vor Augen in seine sprachliche Übersetzung oder verbale Abbildung überführt werden soll. Das Sehen spielt dabei eine entscheidende Rolle. Gleichermassen das richtige Sagen, das in der literarischen Gattung der Bildbeschreibung eine alte Tradition hat. In ihr wiederholt sich freilich unser Übersetzungsproblem. Nicht selten lesen wir bildferne Nacherzählungen der Sujets, welche die Maler verwendet haben. Die eigentliche Bildqualität ist damit nicht formuliert. Lassen sich «Bilder» überhaupt «sagen»?

Offenbar sind doch die Übersetzungen zwischen den verschiedenen kulturellen Medien wie Malerei, Musik, Mimus, Zahl, Tanz, Schrift bzw. Bild auf der einen Seite und Sprache auf der anderen – nicht wirklich äquivalent: so wie man das Deutsche ins Französische, dieses und jenes ins Englische, alle drei wiederum ins Suaheli usw. übersetzen kann. Es gibt gar keinen Zweifel daran, dass die Sprache eine *Dominanz* schon deshalb ausübt, weil wir uns nur in ihr wirklich diskursiv verständigen

können. Nur sie vermag eine Ebene zu begründen, auf der man sich über andere Bereiche austauschen kann. Sie garantiert am ehesten auch Intersubjektivität und logische Konsistenz, während Versuche z.B., sich malend über Malerei, musizierend über Musik, singend über Gesang, tanzend über den Tanz auseinanderzusetzen, einen ganz anderen Stellenwert haben: nämlich den Sinn für ein «Medium» zu schulen, ein «Gehör» oder «Auge» für ... zu entwickeln. Kein Wunder, dass die Kunstakademien mit solchen Verfahren sehr viel mehr arbeiten als die Wissenschaften, denn ihr Ziel ist die *künstlerische* Ausbildung. So scheint der Systemvergleich zwischen Wort und Bild bereits vorentschieden, weil er letztlich mit den Mitteln der Sprache vorgetragen werden muss. Die Sprache umfasst die Malerei, die Malerei umfasst nicht die Sprache. Logisch gesehen handelt es sich um ein Verhältnis der Subordination. Die Sprache scheint über alles, was überhaupt den Status des Erkennbaren erreicht, ihren unentrinnbaren Schatten zu legen. Dieser in ihr liegende Universalitätsanspruch droht jeden Vergleich von Medien zu einem Unterwerfungsakt unter die Sprache werden zu lassen.

Steht es denn fest, dass der Logos jenen Vorrang besitzt? Liegt seine Universalität nicht ausschliesslich in seinen diskursiven Möglichkeiten? Wer garantiert uns denn, dass die Sprache der Beschreibung auch wirklich die Ausdruckssprache und die Sinnkonfigurationen des Auges, des Ohres, der Körperbewegung usw. adäquat wiedergibt? Zweifel daran sind keine künstlichen Reflexionsübungen, wie ein Blick in die europäische Kulturgeschichte lehrt. Lange bevor sich die bündige Koexistenz von Pictura und Scriptura, bzw. Bild und Poesie, in der Horazischen Formel «ut pictura poesis» verfestigte, waren ganz andere Zweifel produktiv. Die griechische Mythologie enthält eine Fülle von Erzählungen, die zeigen, dass sich die Grammatik der Wirklichkeit und die Grammatik unserer Rede über sie nicht entsprechen müssen. Sie erzählen von der Drohung einer anderen Wirklichkeit in der Wirklichkeit. Differenzierungen beispielsweise des Geschlechts oder der Tempora, die wir in jeder Grammatik voraussetzen (indem wir: er, sie, es sagen oder Präsens, Passiv und Futur), sind dort eingeebnet. Wesen erscheinen vielgeschlechtlich, zeitlos, insgesamt: polymorph. Sie erkennen sich und andere nicht wieder. Selbst die Identität des Namens ist angefochten und damit die wohl stabilste Beziehung, die ein Wort mit einer Sache eingehen kann.

So bekommt die höchst wirksame Verurteilung, die Plato der bildlichen und dichterischen Fiktion angedeihen liess, einen Hintergrund. Er wusste offenbar, warum er die mythisch durchwirkten, sinnentäuschenden Künste in seiner Konstruktion des Wissens nur unter negativen Vorzeichen unterbringen durfte. Doppelt weit entfernt sah er Bild und Dichtung von der Wahrheit der Idee bzw. des Logos. Eine höchst folgenreiche Hypothese, die ihm aber die Parallelität von Erkenntnis (bzw. Logos) und Sache (Wirklichkeit) garantieren konnte. Aus ganz anderen Gründen, nämlich denen der Unangefochtenheit des Wortes Gottes, setzten die Kirchenväter diese Tradition fort. Das Bild hilft dem Worte aus: «Aliud est enim picturam adorare, aliud per picturae historiam qui sit adorandum addiscere», wie es Papst Gregor der Grosse bereits im 6. Jahrhundert klarstellte. Die Geschichte der Bilderstreite, welche die christlich geprägten Jahrhunderte begleitete, wäre ihrerseits von hohem Interesse für unser Problem, überhaupt für den Legitimitätskampf des Bildes mit dem Wort. Dieser Kampf ist auch in der gegenwärtigen Kultur nicht entschieden. Die neuere Kunst hat völlig veränderte Bildformen hervorgebracht. Sie wandeln sich in der Absicht, adäquate Formulierungen für die Erfahrung von Wirklichkeit zu finden. Ihr fortlaufender Wandel wird auch den paragone der Ausdrucksmedien weitertreiben. Neue Aspekte treten hinzu. Seit etwa einhundert Jahren ist zu beobachten, dass sich weite Bereiche des Wissens und der Technologie vom verbalen und grammatischen Ausdruck ablösen. Der Code der Informatiker schliesslich, die Informationseinheit und ihr Träger: der elektrische Impuls sind weder Sprache (Wort) noch Bild, ermöglichen die Konjunktur eines neuen elektronischen Bildes, das in Abermilliardenzahl durch Kanäle fliesst usw.

Diese Vorüberlegungen münden wiederum in die engere Fragestellung zurück. Die neuere Kunst hat den Status von «Bild» wesentlich verändert. Es war ein tiefgreifender Prozess, denn er erneuert den uralten Zweifel, ob nämlich die Parallelität von Bild und Wirklichkeit garantiert sei? Erkennbar wird dies schon daran, dass das Abbildliche seine Funktion in den Künsten verliert (z.B. an Fotografie und Reproduktionstechniken, deren perfekte Simulationsfähigkeit ihrerseits «Wirklichkeit» in Frage stellt). Der kritische Zweifel an der Analogie von Bild und Realität ist ein Vorgang des 19. Jahrhunderts, mit vielen Belegen. Im Impressionismus wird diese Relation ganz systematisch

überprüft. Auch die künstlerische Arbeit Cézannes, der eine neue Art von Parallelität mit der Natur etablierte, ist in diesem Kontext zu sehen. Damit geht auch die Prämisse verloren, Bilder bezögen sich auf externe Texte. Die Austreibung des Sprachhumanismus aus der bildenden Kunst ist die andere Seite dieses historischen Prozesses. Man muss zur Kenntnis nehmen, dass Bilder weitgehend auf reproduktive Semantik und direkte Denotationen verzichten. Das Bild zeigt sich neu in seiner staunenerregenden Selbständigkeit und Fremdheit. Die Übersetzung Bild-Wort gerät damit zu einem höchst schwierigen, methodisch strittigen Vorgang. Wenn Bilder verstummen, sich von jeder sprachlichen Anbindung zurückziehen, dann kann auch die Rhetorik der Beschreibung dieses Phänomen nicht mehr aus der Welt schaffen. Das Verhältnis von «Zeigen» und «Sagen» verändert sich grundlegend[1].

Diese Tendenz der neueren Kunst öffnet die Augen für einen Aspekt der Bilder, der auch dann seine Rolle spielt, wenn ihre Textbeziehungen offensichtlich sind. Man könnte diesen Gesichtspunkt mit einer Maxime umschreiben. Es geht darum, die jeweilige, dem Bilde eigentümliche anschauliche Darstellungslogik sichtbar zu machen, sie nicht vorschnell unter den Schatten einer Beschreibung geraten zu lassen, der es nur darum geht, das Sprachförmige, den verkappten Text aus dem Bilde wieder herauszuschälen. Eine solche Maxime wird vermutlich fassbarer, wenn wir sie einen Moment lang auf andere kulturelle Institutionen anwenden. Kein Gebildeter empfindet es als Mangel, dass er für eine Fuge Bachs, ein Streichquartett Beethovens oder Anton von Weberns keinen sprachlichen Übersetzungstext erzeugen kann und dennoch «versteht». Die musikologische Analyse ist – wie immer – auf die medial und historisch determinierte Logik der Musik gerichtet. Sie gilt es zu begreifen. Oder: Wer Mathematik treibt, vor allem, wenn er nicht nur rechnet, sondern denkt, der weiss, dass in der Symbolik der Zahlen und Zeichen (und ihren strengen Verbindungsregeln) ein geistiger Sinn erzeugt wird, der sich herstellen, aber nicht verbalisieren lässt. Wem diese mathematische Imagination abgeht – der Sinn für die geheimnisvolle Vernunft der Zahl –, dem helfen bekanntlich auch die Lehrbücher nicht auf. Was den Bereich des Auges und seiner Form, das Bild, anbelangt, tun wir uns mit einer analogen Anerkennung schwerer. Und dennoch: Wären Bilder als Umwege zum Text oder als Sprachderivate richtig beschrieben? Bei allen historischen Veränderungen, die es dabei zu

verzeichnen gibt, die Eigenrechte des bildlichen Mediums zu kassieren, dürfte nicht zu einer befriedigenden methodischen Basis z.B. der Kunstgeschichte führen. Vor allem muss man sich klarmachen, dass die Reduktion auf Textaspekte in der Sache nicht neutral ist. Auch sie folgt einer Ästhetik: derjenigen der Illustration.

Kunsthistorische Basistheoreme favorisieren in der Regel die Bild-Text-Analogie. Ikonographie wird oft als ein Subtraktionsverfahren begründet und betrieben, welches dem Bilde jene Anzeichen entnimmt, die sich als textkongruent oder textkompatibel erweisen – die anderen werden leicht übersehen. Die hilfswissenschaftliche Operation einer Rekonstruktion möglicher Prätexte des Bildes erschöpft seine Ausdruckslogik nicht, verfehlt jenen Sinnüberschuss, der sich genuinen Möglichkeiten der Malerei, Zeichnung usw. verdankt[2].

II

Die Betonung des «versus» zwischen Bild und Wort – bei allem fortdauernden «et» – favorisiert die Hypothese, dass Bilder spezifische anschauliche Sinnmöglichkeiten enthalten. Diese Frage stellt sich in einer korrelativen Beziehung, in der ein genuines Bildorgan, nämlich das Auge, sich auf den Sachverhalt Bild bezieht. So eng die Abhängigkeit zwischen Sehen und Bild auch ist, die Wissenschafts- und Forschungsgeschichte beweist, dass sie nicht immer zusammen diskutiert werden. Es lässt sich zeigen, dass dem Sinnesvermögen der Anschauung das gleiche widerfuhr wie dem Bild: es geriet unter «Fremdherrschaft», weniger des Wortes als der Vernunft. Das alte Misstrauen gegenüber den täuschenden Sinnen ist auch theoretisch bis heute nicht wirklich bereinigt. Es zeigte sich häufig darin, dass die Sinne als die blossen Materiallieferanten des Verstandes oder der Vernunft dienten. Sie lieferten an, was die höheren Vermögen dann allererst ordnen sollten. Solche Prämissen beeinträchtigen das Verständnis dessen, was das Auge leistet, wenn es Bilder betrachtet: denn dabei hat es eine eigene sinnexplikative Rolle: in der Dimension der Anschauung (nicht erst in einem bildlosen Denken, das darauf folgt) zeigt sich das Gemeinte. Erst Conrad Fiedler und neuerdings Maurice Merleau-Ponty haben dieses dem Auge mögliche und eigene Denken ein Stück weit klären können[3]. Die ent-

scheidende Einsicht bestand darin, Anschauung nicht länger als einen vernunftlosen unmittelbaren Akt zu begreifen. So wichtig für die Vorgeschichte unseres Problems etwa Berkeley sein mag, der in seiner «New Theory of Vision» zeigte, dass alle Existenz von Sachverhalten am Sehen dieser Sachverhalte hängt (esse = percipi), und so befreiend John Ruskins leichtsinnige Sentenz von der «Unschuld des Auges» auch war, zureichend oder gar adäquat für unsere Frage wird man beide Beiträge nicht nennen wollen. Als Warnzeichen gegen die Versuchung einer reinen Unmittelbarkeit des Auges sind sie weiterhin lehrreich: «Die ganze technische Seite der Malerei hängt davon ab, ob es uns gelingt, das wiederzuerlangen, was ich die Unschuld des Auges nennen möchte. Damit meine ich eine Art von kindlicher Wahrnehmung dieser flachen Farbflecken so, wie sie sind, ohne jedes Bewusstsein dessen, was sie bedeuten – wie ein Blinder sie sehen würde, wenn er plötzlich das Augenlicht erhielte» (Elements of Drawing). Wir sind ja – Bilder sehend – immer schon weiter: wir sehen die Farbflecken und haben sie, unter den Bedingungen der Malerei, bereits zu einer Gesamtwahrnehmung des Bildes synthetisiert. Die Fortentwicklung des Bildsinnes ist von den Daten, an denen sie erfolgt, gar nicht abzutrennen. Deshalb haben wir die Unschuld betrachtend schon immer verloren, wobei in unser Sehen auf diesem Wege auch alle möglichen historischen Konditionen einfliessen. Es gibt kein Sehen «überhaupt», es ist kulturgeschichtlich geprägt, in allen Prägungen aber doch: ein Sehen, keine blosse Übermittlung von Daten oder kognitiven Informationseinheiten.

Der explikativen Funktion der Anschauung wollen wir uns nun von der Seite der «Grammatik des Bildes» nähern. Schon aus der älteren Geschichte der Bildtheorie (z.B. Plotin) liesse sich zeigen, dass Bilder gegenüber dem, was sie darstellen (dem Urbild), einen Zugewinn an Sinn, eine – modern gesprochen – genuine Bildqualität und Bildlogik aufweisen. Ganz anders sieht es innerhalb der Kunstgeschichte aus. Panofskys berühmtes Schichtenmodell der Bildanalyse – lange Zeit eine Art Kanon – baut ganz auf den Gedanken der Äquivalenz, letztlich auf eine Abbildbeziehung zwischen dem, was im Bild sichtbar ist, aber erst ausserhalb seiner verifiziert werden kann[4]. Auch neuere semiotische Modelle scheinen mit dem Mangel behaftet, das Bild als einen neutralen Träger zu handhaben, dem man feststehende Bedeutungen zum Transport anvertrauen und wieder entnehmen kann. Das Bild als blosses

Instrument, als Vehikel feststehender Mitteilungen, dergleichen Annahmen können die Produktivität künstlerischer Phänomene nicht erfassen.

Wie aber lässt sich weiterkommen? Wenn die verbale Sprache mittels einer Relation zwischen Satz-Subjekt und Satz-Objekt Sinn aussagt, die Prädikation die eigentliche Leistung darstellt – gibt es etwas Vergleichbares für das Bild? Wenn wir von seiner «Logik» mehr als metaphorisch gesprochen haben, wenn man von der Sprache der Bilder in mehr als blumiger Weise reden möchte, worin besteht sie? Oder sind Bilder nicht doch nur *indirekte* Medien, die einen Sinn, der ausserhalb ihrer bereits vorliegt, gleichsam nachbauen? Ist der Bildbegriff letztlich mit dem des Abbildes – der Wiederholung eines Originals aus der Wirklichkeit – doch genau umrissen? Wenn aber nicht – wie kann man die eigentümliche *sinnliche Prädikationsleistung* des Bildes beschreiben?

Die Forschungen hierzu sind spärlich. Einige Rahmenbedingungen einer Syntaktik des Bildes lassen sich aber angeben. Wenn hier kein Verbum die Relation S–O zustandebringen kann, was dann sonst? Zunächst muss man festhalten, dass sich das Bild für das Auge als ein Ganzes darstellt, das alle möglichen Einzelheiten umgreift. Diese Feststellung ist nur scheinbar banal. Das lässt sich kurz demonstrieren[5]. Die geometrisch identische Diagonale ist etwas völlig anderes, wenn sie ohne abgegrenztes Bezugsfeld vorkommt, wenn sie geometrisch definiert wird oder wenn sie unter Bildbedingungen tritt. Um nur das Wichtigste zu sagen: die bildbezogene Diagonale definiert nicht nur sich selbst (etwa durch den Anstiegswinkel), sondern sie schafft Unterscheidungen zwischen verschieden aktiven Flächenteilen, sie gibt der Fläche verschiedenes optisches Gewicht: rechts unten erscheint sie am schwersten, links oben am leichtesten usw. Kandinskys Demonstrationen, auf die wir uns beziehen, sind dafür sehr lehrreich. Sie systematisieren bekannte Betrachtererfahrungen[6]. Die einzelnen Bildbereiche, z.B. links unten gegenüber rechts oben, besitzen also keine geometrische Egalität. Sie gehören zu einer anschaulichen Topologie, voller überraschender Wirkungen, an denen Auge und Bild arbeiten. Die simultan (im Bildfeld) wahrgenommene Diagonale wird schliesslich in der ausgegrenzten Fläche um ihre Eindeutigkeit gebracht: sie beginnt für das Auge zu schweben, sich als mehrdeutig zu zeigen. Alle diese verschiedenen optischen Ungleichgewichte bestärken die Vermutung, dass Bilder durch genuine

visuelle Energien ausgezeichnet sind – eher Kraftfeldern als definiten Ebenen gleichen –, weswegen wir bereits bei einem so simplen Beispiel wie dem der Bilddiagonale eine hohe Komplexität beobachten können. Man darf deshalb im grundsätzlichen Kontrast zwischen Simultaneität und Sukzession jene ikonische *Grundrelation* erblicken, die wir mit der verbalen Prädikation vergleichen können. Allein durch die Mitwahrnehmung der Flächengrenzen beginnt sich die Diagonale zu «zeigen», beginnt sie ihren Erscheinungsraum zu artikulieren, sich anschaulich zu bestimmen. Diese *ikonische Differenz* ist in wirklichen Bildern an sehr vielen und verschiedenen Phänomenen ablesbar, z.B. an der Figur-Grund-Relation, in farbigen Beziehungen und Kontrasten, in kompositionellen Massnahmen und vielem anderem mehr. In allem, zusammengefasst, was geeignet ist, das jeweils Einzelne als Teil eines Ganzen zu *zeigen:* etwas «als» etwas zu artikulieren. Dieses semantische «als», dem wir in der Theorie der Sprache begegnen, besitzt somit ein ikonisches Äquivalent[7].

III

Wirkliche Bilder sind sehr viel komplexer als die primitiven Exempel, die wir gerade benutzt haben. Deshalb gehen wir zur Analyse zweier Beispiele über, an denen die genuine Sinnpotenz des Bildes abzulesen ist. Cézanne, für den die Parallele von Bild und Wirklichkeit eine völlig offene Frage geworden war, eignet sich für diese Erörterung besonders gut. Aus dem weitläufigen Gang der Analyse eines Bildes der späteren Zeit (z.B. der Basler Montagne Sainte-Victoire)[8] sind die folgenden Befunde von grosser Bedeutung:

1. Das Bild baut sich aus Elementen auf.
2. Die bildlichen Zeichen verlieren ihre Referenz. Die direkte Verbindung des einzelnen signifiant mit dem signifié wird gekappt.
3. Die einzelnen Zeichen oder Elemente sind vieldeutig, und das heisst überdeterminiert, man muss sie in vielerlei Richtungen lesen.
4. Daraus folgt: die Bildstruktur ist anschaulich niemals abzuschliessen. Sie ist weder begrifflich noch sprachlich in dem einholbar, was sich in ihr konstituiert.

5. Erst über den Kontext baut sich der manifeste Gehalt auf, löst sich von der Elementebene aber niemals ab, ist deshalb auch sprachlich nicht zu substituieren.
6. Die einzelnen Elemente sind hinsichtlich ihres räumlichen Ortes uneindeutig, hinsichtlich ihrer Bestimmung als Figur- oder Grundelemente flexibel. Darin erweist sich das Bild als optisch zugleich gebaut und bewegt; die Instabilität der Elemente stärkt das Bildganze. In anschaulichen Hypotaxen und Synthesen realisiert der Betrachter das Bild.

Cézannes künstlerische Arbeit zeigt deutlich die Unerreichbarkeit des bildlichen Geschehens von seiten der Sprache. Will diese genau wissen und sagen, was jeweils «ist», stösst sie auf Doppeldeutigkeit und Überdetermination. Das einzelne Element für sich allein ist ganz nichtssagend, obwohl es der stets sichtbare Baustein des ganzen Bildes ist. Zuerst sind nicht Dinge da, überhaupt nicht «etwas», sondern: Elemente. Das Bild besitzt eine eigenwertige Logik, in der sich das Gezeigte völlig neu deutet. Es wird als «Natur» veranschaulicht, zu der formelhaft gesprochen: gleichermassen Prozess und Veränderung (natura naturans) wie Dauer und Präsenz (natura naturata) gehört. Natur baut sich aus Vor-gegenständlichem auf, bleibt aber daran gebunden. Hier hat auch Cézannes Neubestimmung der Parallelität von Bild und Realität ihren Ort. Er begreift Parallelität in ihrem geometrischen Sinne als eine unzweideutige Zuordnung, die aber keinerlei Berührung oder Interferenz beinhaltet. Parallelen garantieren als gleichgerichtete Linien Entsprechung, ohne sich jemals zu «treffen».

Das zweite Beispiel hat mit einem Künstler zu tun, dessen Lebensarbeit im Angriff auf die Eindeutigkeit der sprachlichen Prädikation und des Abbildes bestand: René Magritte. Er begann, mit den Sprachbildern der zwanziger Jahre, eine systematische Untersuchung, die sprachliche Diskurse und bildliche Zeigeakte ineinander greifen lässt[9]. Zunächst auf eine ganz gewohnte, scheinbar gewohnte Weise. Ein Satz (oder Wort) begleitet eine Sache, wir erwarten Kongruenz, referentiellen Bezug, zumal die ikonischen Einzeldaten wie z.B. die Pfeife eindeutiges Wiedererkennen suggerieren, eine problemlose Dingerfahrung erstrebt scheint. In einem Werk wie: «Der Verrat der Bilder» (von 1929) begreifen wir sehr schnell, dass die einfachen Zuordnungen nicht funktionieren[10]. Magritte verlegt das Scheitern aber nicht in die Beschreibungs-

ebene des Betrachters, sondern macht es selbst zum Thema der Malerei. Während der ersten Etappe seiner Arbeit geschieht dies durch die Verbindung von Schrift und Bild, später durch Wahrnehmungszäsuren, durch Schnitte und Metamorphosen, welche durch die Bildtitel zusätzlich verwirrt werden. Das eine, das wir klar und eindeutig sehen, kann doch nicht sein, als was es erscheint – denn das andere neben ihm entreisst es der gewohnten Vertrautheit. Die Dinge sind in ihrem Ordnungszusammenhang gestört, das gewohnte Netz unserer Begriffe und Wahrnehmungen beginnt Löcher zu bekommen. Hervorscheint: Fremdheit, Unvertrautheit, Magrittes dominante Erfahrung am Wirklichen. Er nannte sie auch das «Mysterium» und hat sie auf eine gar nicht mysteriöse, nämlich analytische Weise aufgespürt und veranschaulicht[11]. Zunächst fast mit der banalen Nachdrücklichkeit eines Schulmeisters, der mit Kreide, Wand- oder Schautafel jene Konventionen und Sachverhalte nochmals einzubläuen scheint, die wir im Kindesalter gelernt haben. Es sieht aus, als wolle Magritte eine banale Referenz, einen sachhaltigen Aussagesatz bilden (als ginge es darum, schreiben oder lesen zu lernen). Man sieht Magritte förmlich den Zeigestock schwingen und liest innerlich mit, was da steht: Das ist keine Pfeife. Hier stolpern wir, weil wir uns düpiert fühlen. Ist ein Versehen passiert? Offenbar nicht: denn wir begreifen langsam, dass die Pfeife nur in einer *optischen* Modalität existiert, die wörtlich genommen allenfalls zu sagen erlaubte, es handle sich um die *bildliche* Darstellung davon oder um ein bemaltes Stück Papier mit Farbe bzw. um die Reproduktion eines solchen Papiers. Magritte stösst uns also auf den Vorgang der Verbildlichung zurück, in dessen Ebene der verneinte Satz tatsächlich *stimmt.* Zugleich ist der Satz auf der (im Bilde gleichfalls präsenten) Referenzebene aber auch *falsch.* Michel Foucault sprach in seiner weitausgreifenden Analyse dieses Bildes von «zerstörerischen Inversionen» und «gebrochenen Beziehungen im Bildraum», davon, dass Magritte den Bildraum insgeheim untergräbt, den er in seiner traditionellen Ordnung zu bewahren scheint. Er höhle ihn mit Worten aus. Er höhlt die Worte mit Bildlichem aus, unterminiert sie. «Ein so braves Bild hat nur der Legende 'Dies ist keine Pfeife' bedurft – und schon ist die Figur gezwungen, aus sich herauszutreten, sich von ihrem Raum zu trennen und fern von sich oder nah bei sich, gleich oder ungleich mit sich (man weiss es nicht) zu schweben»[12]. Die Parallelität von Bild und Wort in die Schwebe

zu versetzen, darin liesse sich Magrittes Beitrag zu unserer Frage zusammenfassen. Die Bilder bekommen ihre Brisanz gerade deshalb, weil sie bei der konventionellen Wiedererkennbarkeit einsetzen, die rein referentielle Funktion aber unter anschaulichen Bedingungen zerstören. Erst wenn wir um Satz und Pfeife eine Grenzlinie ziehen, sie zu einem bildlichen «Sachverhalt» machen, kommt die Schwebe zustande. Magritte hielt die Vereinnahmung der Dinge durch das menschliche Erkennen für eine durchsichtige Lüge. Eine Erfahrung, die übrigens an Nietzsche erinnert. Seine ganze künstlerische Arbeit zielt darauf zu verdeutlichen, wie wenig die Zeichen an die Sache heranreichen. Das Universum ist nicht schlüsselfertig und das Abbild nicht der Schlüssel.

So sehr wir an modernen Phänomenen die Wichtigkeit des «versus» in der Beziehung von Bild und Wort verstehen lernen, was wir daran lernen, ist deshalb alles andere als ein ausschliesslich modernes Phänomen. Es liesse sich beispielsweise nachweisen, dass die Konstitution von Individualität in der Porträtmalerei nur als ein optischer, bildlogischer Prozess begriffen werden kann, dem etwas Unwahrscheinliches gelingt: die Unverwechselbarkeit, die Unvergleichlichkeit des Individuums zu formulieren. Mit Farbe und Leinwand wird es möglich, so etwas wie Seele (Inneres) und Charakter zu zeigen[13].

Solche Beispiele, wie viele andere intrikate Fälle (z.B. aus dem Werk Vermeers oder Velasquez') belegen, dass es sich lohnt, das Bild in seiner anschaulichen Logik ernst zu nehmen und dieser zu folgen. Sie führt uns zu genuinen Erfahrungen und auf eine Sinnebene, die man dann, wenn sie gesehen wurde, mit Worten wieder verketten kann. Aber auch im Falle, die Referenz zu bildexternen, z.B. emblematischen Texten lässt sich einmal nicht herstellen, zeigt sich doch das Bild, vermittelt es Sinn. Letztlich überzeugt es und «spricht» es mit seiner anschaulichen Evidenz und nicht in Form eines Bilderrätsels, das uns zwingen würde, den rettenden, alles klärenden Satz zu finden und wie einen Schlüssel zu gebrauchen. Bilder dieses Kalibers sind allemal auch stärker, d.h. reicher als die Intentionen ihrer Interpreten. Damit möchten wir keine prinzipielle Skepsis formulieren, sondern ein letztes Mal auf die Sprache des Bildes verweisen, die sich anschaulich auf uns bezieht. Der Text der Beschreibung, das sprachliche Konterfei, welches wir davon erzeugen können, muss so adäquat und subtil sein wie irgendmöglich. Wenn es «getroffen» ist, deutet es freilich von sich selbst *fort,* auf das Bild *zurück.*

Seine Funktion ist das Zeigen. Die im «versus» liegende Spannung, d.h. gerade die Unübersetzbarkeit des Bildes in das Wort, erweist sich als produktiv. Sie hindert das Verstehen nicht, sondern zeigt ihm, ganz im Gegenteil, erst seinen angemessenen Weg.

Anmerkungen

1 Diese Relation ist immer noch zu bestimmen. Denn Ludwig Wittgenstein, der sie im «Tractatus» markierte, liess sie leider nach der Seite des «Zeigens» ganz unentwickelt. Das «Unaussprechliche» zeigt sich, er nennt es auch das «Mystische» (6.522.7). Sicherlich hatte der Autor im Sinn, damit das Verhältnis von Wissenschaft und Kunst zu präzisieren, wobei erstere mit Aussagen über Sachverhalte der Welt befasst ist. In der Kunst sollte sich dagegen etwas so *zeigen,* dass dieses Eigentümliche, das hervortritt, nicht gesagt zu werden vermag. Leider bleibt die Modalität dieses Sich-von-sich-her-Zeigens, des (vermutlich) temporalen Her-vortretens eines bildlichen und unaussprechlichen Sinnes unausgearbeitet (vgl. unten Anm. 7). Das «Zeigen» verkümmert bei Wittgenstein zur Folie, vor der sich das sachhaltige Sagen um so deutlicher abhebt.

2 Vgl. zu diesen Fragen vom Verf., Zu einer Hermeneutik des Bildes, in: H. G. Gadamer/G. Boehm (Hrsg.), Die Hermeneutik und die Wissenschaft, Frankfurt a.M. 1978, 444ff.

3 Vgl. vom Verf., Bildsinn und Sinnesorgane, in: neue hefte für philosophie 18/19, 188ff., sowie: Der stumme Logos, in: A. Métreaux/B. Waldenfels, Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken, München 1986, 289-304.

4 Erwin Panofsky, Zum Problem der Beschreibung und Inhaltsdeutung von Werken der bildenden Kunst, in: Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft, Berlin 1964, 85ff.

5 Das Bild, ein Ganzes in seinen Teilen, besser: «das Eine in sich selbst Unterschiedene» (hén diaphéron heautó) ist in sich ein gegliederter Zusammenhang. Der Blick baut ihn der Beschaffenheit nach auf, wobei sich unterscheiden lassen: ein parataktischer (sukzessiver), ein hypotaktischer (verknüpfender) und ein synthetischer (simultaner) Zug.

6 Wassily Kandinsky, Punkt und Linie zu Fläche, 6. Aufl. Bern 1969, 142. Vgl. auch vom Verf., Bild und Zeit, in: H. Paflik (Hrsg.), Das Phänomen der Zeit in Kunst und Wissenschaft, Weinheim 1987, 7ff.

7 Die ikonische Differenz bildet jenes innere Gefälle aus, in dem sich das Bildliche überhaupt erst artikulieren und zeigen kann. Die besondere Präsenz, die Kunstwerken abgelesen werden kann, lässt sich aus diesem «Zeigevorgang» verständlich machen. In ihm tritt etwas hervor, obwohl es ein für allemal auf der Fläche fixiert ist. Auch die Kunstwerken oftmals zugemessene «epiphanische» Qualität lässt sich auf diesem Wege besser bestimmen.

8 Über die hier nur angedeuteten Fragen vgl. vom Verf., Paul Cézanne, Montagne Sainte-Victoire, Frankfurt a.M. 1987.

[9] Vgl. hierzu Christoph Schreier, Sprachbilder 1927-1930, Hildesheim 1985, und Axel Müller, René Magritte, Die Beschaffenheit des Menschen I, Frankfurt a.M. 1989, bes. 19ff.

[10] Es handelt sich um ein Bild mit Pfeife und der Beischrift: «Ceci n'est pas une pipe», abgebildet u.a. bei Schreier, a.a.O. Nr. 2.

[11] Vgl. hierzu auch die Äusserungen des Künstlers in: Magritte, Sämtliche Schriften, München 1981, 305ff.

[12] Michel Foucault, Dies ist keine Pfeife, München 1979, 31f.

[13] Vgl. vom Verf., Bildnis und Individuum, München 1985, 33ff. «Beschreibung und Interpretation».

Das Transzendente als das Sichtbare

Zur Wirkungsform von Werken Konkreter Kunst: Kandinsky, Mondrian, Newman

MICHAEL BOCKEMÜHL, Ostfildern/Bochum

Der Schock, den die Kunst zu Beginn des 20. Jahrhunderts auslöste, ist noch immer nicht verwunden. Mag die moderne, «gegenstandslose», «abstrakte» Malerei noch so etabliert sein, mag sie auch, angesichts postmoderner «neuer Inhaltlichkeit» bereits unter Rubriken wie «Klassische Moderne» katalogisiert, keinen Protest, keine Bilderverbrennung mehr auslösen, ihre stille Provokation hält an: Konkrete Kunst[1] ist ein fortdauernder Angriff auf die Sicherheiten des Bewusstseins von menschlicher und welthafter Existenz. Dennoch drängen sich die Probleme, die sie stellt, nicht auf. Da es sich um Fragen handelt, die die Kunst betreffen, scheinen sie schadlos übergangen und negiert werden zu können. Übergangen werden diese Probleme, wenn die Konkrete Kunst für hermetisch erklärt und einer der Ratio unzugänglichen Mystik zugeschlagen wird[2]; negiert werden ihre Probleme, wenn ihre Gestaltungen in dem Sinne als abstrakt gelten, als handle es sich allein um eine Kunstform, die von der Wirklichkeit abgezogen ist, um eine Form also, die letztlich doch wieder zurückzuführen ist auf diese Wirklichkeit, die sie lediglich abbildet[3]. Als eine Kunst, die sich weder durch die Unbestimmbarkeit kryptischer Chiffern noch durch die Bestimmtheit abgeleiteter abbildlicher Determinationen vereinnahmen lässt, scheint sie nur negativ fassbar durch Benennung dessen, was sie nicht ist. Sie scheint sich einer gedanklichen Bestimmung grundsätzlich zu entziehen. Und doch kommt ihre subversive Kraft erst beim Versuch zum Vorschein, ihre Natur ideell zu fassen.

Da lediglich sichtbar und jeder Transzendierung verschlossen, hat Hans Sedlmayr diese Gebilde zu reinen «ästhetischen Objekten» deklariert und aus dem Bereich der Kunst ausgegrenzt[4]. Kunst bestimmt sich für Sedlmayr geradezu aus dem Ziel, durch das Sichtbare ein unsichtbar Vorhandenes fassbar zu machen. In seinem Grundverständnis ist es ihre

Aufgabe, im Sichtbaren Wege der Transzendenz zu eröffnen. Das sinnliche Kunstwerk fasste er als Botschaft, als Ausdruck eines ideell Gegebenen und in diesem Sinne als Erscheinung eines Sinns, einer Wahrheit[5].

Obschon damit nur *eine* Position gegenwärtigen Kunstverständnisses bezeichnet ist, so ist diese doch repräsentativ für den überwiegenden Teil der abendländischen Tradition des Denkens über Kunst bis heute. Sollen Probleme der Wirkungsform Konkreter Kunst untersucht werden, so besteht die Schwierigkeit, dass die dazu notwendigen Begriffe im Sinnzusammenhang jener ästhetischen Tradition geprägt wurden. Dort kann als ein Transzendentes nur gelten, was im gedanklichen Schritt über das Sichtbare hinaus zum Inhalt des Bewusstseins wird. Das Sichtbare selbst gilt hierbei notwendig nur als Ausdruck eines «Wesens», als dessen Eigenschaft oder Wirkung. In diesem System ist die Beziehung der Sichtbarkeit zum Transzendenten die des Hinweises, die Beziehung des Transzendenten zum Sichtbaren die der Erscheinung. Soll dennoch eine nicht zu transzendierende Sichtbarkeit gedacht werden, so kann diese Sichtbarkeit nur als ein Wesenloses gelten. Unvermeidlich spricht bei der Verwendung jener Begriffe ein Grundschema mit, welches allgemein ist und das deshalb zugleich ein allgemeines und durchgängiges Verstehen zu gewährleisten scheint. Wesen und Ausdruck, Idee und Erscheinung, das Transzendente und das Sichtbare stehen hier zueinander in einem grundsätzlichen dualistischen Wirkungsverhältnis. Und ebendiese grundsätzliche Struktur steht durch die Werke der Konkreten Kunst in Frage.

Das Transzendente kann und muss aufgrund seiner ideellen Natur eidetisch bestimmt werden. Was aber wird sichtbar, wenn etwas ausschliesslich sichtbar sein soll? Ist das erste ohne Anschauung fassbar, so muss sich das zweite als ein prinzipiell Unbegreifbares ausnehmen. Zwischen einer wie auch immer gedachten, aber jedenfalls dem Anschauen entzogenen Wesentlichkeit und einem lediglich sichtbaren So-erschienen-Sein von sinnlicher Phänomenalität klafft eine Lücke, die in diesem Paradigma von Wirklichkeit nicht zu überbrücken ist. Abgründig vor allem muss die wirklichkeitsdichte Erfahrung von Sichtbarkeit scheinen, die mit dem Anspruch dargeboten wird, die Sache selbst zu sein, denn es lässt sich dann nicht mehr sagen, was «dahintersteht» oder «was es eigentlich ist»[6]. Soll «reine» Erscheinung als Wirkungsform von

Konkreter Kunst untersucht werden, so kann es sich nur um ein Bedenken der Bedingungen handeln, unter der sie zur Erfahrung wird. Gedacht werden kann sie dennoch nur als ein Grenzwert, weil hier zunächst die Grenze der Sinnhaftigkeit, des Gedankens erreicht ist. Versuche, die Phänomenalität von Welt-Erfahrung als solche im Bewusstsein zu fassen, können nur Näherungen sein. Heinrich Barth erklärt diese Versuche als Akte, denen keine Begriffe vorausliegen: «In dem Sinne einer Unüberholbarkeit durch irgendwelche Erklärung ist Erscheinung ein letztes Prinzip»[7]. Und Armin Wildermuth weist zugleich darauf hin, dass an diesem Prinzip – am «Erscheinen der Erscheinung» (Barth) – «die ganze Philosophie, die an Worte und Begriffe gebunden ist, scheitern wird»[8].

Dennoch ist Heinrich Barth zu den Denkern zu rechnen, die bei solchen Näherungen am weitesten vorgedrungen sind. Seine Philosophie führt gedanklich an die Schwelle, die die Kunst im ersten Drittel dieses Jahrhunderts gestaltend überschritten hat. Wo die eidetischen Wege zu enden scheinen, hat Heinrich Barth mit seinem Begriff des «Erscheinens der Erscheinung» in eine Richtung gewiesen, in der die Aufhellung des Problems einer unergründlichen Sichtbarkeit zu suchen ist. Bei dem im folgenden unternommenen Versuch soll im Sinne einer solchen Näherung die Wirkungsform Konkreter Kunst als «ästhetische Erscheinung» bedacht werden. In der Sicht Heinrich Barths handelt es sich dabei um eine Wesentlichkeit, die allein als ein Erscheinendes zum Bewusstsein gelangt. Die von Heinrich Barth entwickelten Gedanken scheinen deshalb gerade für die Erhellung der Konkreten Kunst fruchtbar. Allerdings muss es offen bleiben, ob diese Begriffe auf dem Weg der Näherung unbeschadet bestehen können, ob sie in *diesem* Zusammenhang nicht selbst nur unter Bedingungen ins Bewusstsein treten, die sonst nur für die Sichtbarkeit gelten. Schon am Ausgang des 19. Jahrhunderts hat Rudolf Steiner in seiner Erkenntnistheorie auf das Erfahrungsprinzip des Denkens selbst verwiesen, insofern dieses produktiv am Prozess der Genese der Begriffe beteiligt ist[9]. Das «Erscheinen der Erscheinung» könnte von da her gefasst werden als Prozess, der nicht lediglich auf die sinnlichen Gegebenheiten beschränkt ist. Es sollen grundsätzliche Fragen dieser Art hier jedoch nicht weiterverfolgt werden. «Es geht», so schreibt Heinrich Barth, «in der Erkenntnis des Ästhetischen ... um das, was Erscheinung erst zur Erscheinung macht»[10].

Das aber erschliesst nur Erfahrung. Drei Werke der Konkreten Malerei seien unter solchen Fragen auf ihr bildliches Wirken, auf ihre Wirkungsform, mithin auf die Weise ihres Erscheinens hin untersucht: Wassily Kandinskys «Komposition IV»; Piet Mondrians «Komposition mit Rot, Gelb und Blau» und Barnett Newmans «Who's Afraid of Red, Yellow and Blue II». Wenn etwas als konkret zu fassen ist, dann die besondere Form einer jeden bildlichen Gestaltung. Das Erscheinen ist gerade nicht ein Allgemeines, sondern – um mit Heinrich Barth zu sprechen – ein «Dies-da»[11]; nur am Unterschiedlichen kann sich die Fülle der Möglichkeiten des Erscheinens von Erscheinung ankündigen. Es versteht sich, dass im folgenden nicht diese Fülle ausgebreitet, sondern durch das Aufzeigen einiger Erfahrungs-Chancen nur auf diese hingewiesen werden kann.

Wassily Kandinsky: Komposition IV, 1911

Kandinskys «Komposition IV» (Abb. 1)[12] ist ein grosses Querformat, in dem sich ein schwarzes Lineament aus überwiegend breiten, kräftig gesetzten Strichen von einer Farbgliederung abhebt, die sich teils in weisslichen Flächen verliert, teils in stark bunten Zonen verdichtet. Das Ganze wirkt eindringlich, monumental; es eröffnet sich eine reiche Fülle von Beziehungswerten wie etwa die verhaltene Mächtigkeit einer allgemeinen Bedrohung, scharfe Gegensätzlichkeit und eine bis ans Zerreissen geführte Spannung. Diese Werte treten allerdings nicht schnell und meist nicht als das erste hervor. Nach und nach werden sie jedoch zur überwiegenden Wirkung, ohne dass sie von abbildlich-mimetischen Vorstellungen eingeleitet werden müssten. Doch dazu später.

Zur graphischen Form

Wird das Gebilde zunächst so angesehen, als bestünde es allein aus seinen schwarzen Figurationen, so fallen zwei leicht gewinkelte, überwiegend senkrechte Striche auf, die das Querformat durchschneiden. Dieser Doppelakzent bewirkt eine Trennung der Bildfläche, und zwar nahezu in der Bildmitte. Die rechte und die linke Seite zeigen je eine

weitgehend selbständige Komposition von ganz unterschiedlichem Charakter.

Rechts schliessen sich die Linien stets konturartig zusammen, so dass die von ihnen umschlossenen Teilflächen und nicht lediglich die schwarzen Striche in ihren Richtungen wirksam werden. Den Hauptakzent der rechten Hälfte bilden die dort von links unten nach rechts oben mehr oder weniger diagonal verlaufenden Linien- und Flächensegmente, die in ihrer Schräglage gegen eine im unteren Bildteil senkrechte Linie links von ihnen – die untere Hälfte des «Mittelbogens» – kontrastieren und andererseits von einer insgesamt nach rechts hin abfallenden gezackten Linie überfangen werden.

Auch auf der linken Bildseite finden sich von Linien umschlossene Flächen, jedoch nicht in der Art, dass sich einzelne, selbst form-aktive Teilflächen dabei bildeten wie rechts. Durch Striche, die gestuft vom linken Rand bis zur Unterkante abfallen und von dort wieder ansteigen, wird ein Einschnitt markiert, der die linke Bildhälfte ihrerseits teilt. Darüber spannt sich ein verbindender Bogen, der als eine der wenigen Ausnahmen nicht aus schwarzen Strichen besteht. Über diesem Bogen finden sich Linien von unterschiedlicher Länge, Breite und Krümmung, die nicht als Flächengrenzen, sondern selbst als Figurationen aktiviert erscheinen. Von beiden Seiten der linken Bildhälfte aufsteigend, begegnen sich diese Linien über dem bezeichneten Einschnitt und dem farbigen Bogen. Dort auch findet sich eine Vielzahl kurzer gekrümmter Striche. Zu beachten sind auch die parallelen Strichbündel, die zu beiden Seiten des Einschnitts mehr oder weniger schräg zur Mitte der linken Bildhälfte weisen, wo die schon erwähnten aufsteigenden Linienzüge aufeinandertreffen[13].

Ebenso entscheidend wie das Paar der mittleren Teilungslinien wirkt für die Gesamtstruktur der mittlere, nach oben gänzlich geschlossene und nach rechts am höchsten gewölbte Bogen, der seinerseits von einer weiteren, nach rechts gezackten, umfassenden Linie überhöht wird. Diese Linien greifen beide in das linke und das rechte Bildfeld hinein.

Ein solcher strukturaler Bestand lässt sich nur künstlich überhaupt als ein faktischer Bestand darstellen. Hier wird vielmehr durch die Linien eine bestimmte Dynamik erzeugt. Die Linien, die vom Auge sukzessiv verfolgt werden können, führen das Anschauen in ein komplexes Gefüge aktueller Verläufe mit verschiedenen teils gleichsinnig variieren-

den, teils gegenläufigen Tendenzen. Von der Mittel-Teilung der Bildfläche wurde schon gesprochen; das Auge wird hier senkrecht von oben nach unten und wieder zurück durch die Bildmitte geführt. Der nach oben geschlossene Mittelbogen leitet aufsteigend und wieder abfallend kontinuierlich von einer Seite zur anderen über und hält auf diese Weise zusammen, was die Senkrechten trennen. Die Wirkung dieses Mittelbogens ist so stark, dass sie auch die divergierenden Gestaltungen der Bildhälften rechts und links aneinanderzubinden vermag[14].

Derart gestaltete Linien eröffnen durch ihre Lage zudem auch bestimmte Erwartungen von Veränderung. Sehr deutlich wird dies an den schrägliegenden Flächensegmenten auf der rechten Seite. Diese sind an ihrem oberen Ende linear mit nichts anderem verbunden, das ihnen Halt oder Stütze gäbe. Sie wirken so, als könnten sie nach rechts abstürzen. Mit dieser Linienrichtung korrespondieren links die abfallenden Linien sowie diejenigen, die sich über dem bezeichneten Einschnitt nach links wenden. Auch sie haben die Tendenz zu kippen – und zwar nach links. Für das Bildganze kann vergleichsweise der Eindruck eines auseinandergleitenden Fächers entstehen, der durch den Mittelbogen verklammert wird[15].

Die Linien dieser Komposition führen nicht nur in eine Fülle von bestimmten anschaulichen Verläufen und auf eine charakteristische Veränderungserwartung, sondern führen, drittens, die Blickbewegung in Einzel- oder Kollektiv-Formen von prägnantem emotionalen Charakter: Sie führen in Gebärden. Diese umschreibende Formulierung ist gewählt, um zu betonen, dass es sich hierbei nicht um vor-genormte Zeichen handelt, welche bestimmte Emotionen anzeigen sollen. Vielmehr soll deutlich werden, dass die allgemeine Bewegungs- und Verlaufsmöglichkeit des Anschauens eine bestimmte gebärdenhafte «Einformung» durch das Lineament aufnehmen kann, die erst im anschauenden Vollzug und innerhalb von diesem als seelisch gebärdenhaft erfahren wird. Der Anschauende vollzieht die Gebärde nach Massgabe der vor Augen stehenden Linien und wird dadurch – gewissermassen nachahmend – in entsprechende emotionale Qualitäten «eingestimmt». Ein solches Erfahren ist ein primäres und nicht ein vermitteltes: Es ergibt sich nur im aktuellen, den Betrachter in emotionaler Präsenz unmittelbar einbeziehenden Akt[16].

Was dieserart als Gebärde erlebbar wird, kann hier mit Begriffen

belegt werden: die Wirkung der Linien und Flächen rechts mit «Sturz und Flucht», links dagegen das Gegeneinander der stachelig ragenden, starren Linienbündel sowie die Wucht im Zusammenprall der dort befindlichen Teil-Linien mit «starre Bedrohung» und «heisser Kampf». Und in gleicher Art kann das nur durch den Mittelbogen zusammengehaltene Auseinanderstreben der Bildteile und ebendieses Zusammenhalten für das Flächenganze wie die Spannung zwischen Verdichtung und Auflösung wirken und als «Festigkeit im drohenden Zerfall» angesprochen werden. Es versteht sich, dass solche Belegungen immer fraglich bleiben müssen.

Denn sie können auf ein komplexes Erleben in der Gebärde lediglich deuten. Sie sind auch bei einer noch sorgfältigeren Auswahl unweigerlich vereinseitigend. Sie können nur den einen oder den anderen Zug der Sache belegen und sind damit immer unzulänglich. Ein anderer Betrachter kann für dasselbe gebärdenhafte Erleben andere Begriffe finden. Es ist deshalb durchaus eine grosse Variabilität der möglichen Aussagen gegeben[17], die, positiv genommen, einmal mehr den Charakter ursprünglichen anschaulichen Erfahrens am Bild bestätigen. Wichtig ist allein, dass gegenüber der relativen Beliebigkeit in der Auswahl der Begriffe der Grundcharakter der jeweiligen vollzogenen Gebärden verbindlich ins Bewusstsein treten kann. Dabei ist spätestens hier zu bemerken, dass dieser sich in Kandinskys Komposition nicht allein aus der linear-graphischen Struktur bestimmen lässt.

Zur Farbe

Die Farbgestaltung zeigt auf den ersten Blick ein mehr oder minder modifiziertes Weiss, das den grössten Teil der Fläche bedeckt. Darin wiederum heben sich Teilflächen von unterschiedlicher, z.T. wolkenartiger Form heraus. Sie zeigen starke Buntwerte und weisen mitunter extreme Farbübergänge auf – so rechts unten von Gelb über Rot und Violett zu Blau. Zudem entstehen vereinzelte Farbakzente durch kleine Flächen, die deshalb als verteilte gelbe und – auffälliger – rote «Punkte» anzusprechen sind. Drittens zeigt sich im näheren, dass der Hintergrund der bunten Teilflächen nicht durch reines Weiss gebildet wird, sondern eher als ein hellgraues, in zarten Farben opalisierendes Kontinuum zu

bezeichnen ist und reines Weiss nur sehr selten vorkommt. Die Farbwechsel in diesen Zonen zeigen bogenförmige Schraffierungen – von links unten nach rechts oben oder umgekehrt. Schraffierungen zeigen auch die buntfarbigen Flächen im oberen Bereich, deren Konturen und Binnenformen wie zerrissen oder «zerblasen» aussehen.

In der Gesamtfläche überwiegen rechts die bunten Farben, links die stark weiss aufgehellten. Die Buntwerte sind – um es abzukürzen – in kein greifbares Schema einzuordnen. Das nach oben zu runde und scharf abgegrenzte dicht blaue Feld in der Mitte wird rings umspielt von Gelbzonen verschiedener Form und Verteilung. Wohl entsteht eine starke Verdichtung der Farbmomente im Zentrum der Fläche. Eine Zentrierung jedoch entsteht dadurch nicht. So findet sich z.B. das Violett als kleine dunkle und umgrenzte Fläche links bei dem «Einschnitt» sowie oben rechts ebenfalls klein und umgrenzt, dort aber mit Weiss, Gelb und Grau aufgehellt und nicht die gesamte schwarze Linienumrandung ausfüllend. Schliesslich findet es sich unumgrenzt im Übergang von Rot zu Blau in der rechten unteren Ecke. Ein «System» – etwa im Sinne einer Symmetrie oder Ausgewogenheit der Massen – wird auch dabei nicht greifbar; die Momente, die miteinander vergleichbar sein müssten, weichen zu sehr voneinander ab. Auch die Verteilung der roten «Punkte», von denen zumindest drei symmetrisch zu den Mittelsenkrechten angeordnet sind, zeigt kein Schema im Bildganzen. Für die beiden Punkte oben links finden sich keine entsprechenden auf der rechten Seite; die mehr karminfarbenen Kleinfelder an der Oberseite der schrägliegenden Teilflächen in der rechten Bildhälfte lassen sich nicht einfach dazurechnen. Und dementsprechend wirken auch die ganz unterschiedlichen kleinteiligen Buntflächen im oberen Bildteil frei gestaltet, unsystematisch wie Auflösungsformen der Buntflächen in der unteren Bildzone. Auflösend wirken auch die feinen, sehr weitgehend weiss aufgehellten Farbnuancen für das starke Blau des nach oben gerundeten Mittelfeldes. Dieses Blau verdichtet sich zur schwarzen Umrandungslinie hin und wirkt innerhalb dieser Teilfläche so vorherrschend, dass kaum bemerkt wird, wie gering hier die materielle Ausbreitung der blauen Farbe gegenüber den mehr weissen Farbtönen ist[18].

Durch die markanten roten Mittelakzente und durch das dunkle Blau des Bogens wirkt die Mittelzone insgesamt wie sich verdichtend. Durch die das Kontinuum dichter Buntheit immer wieder grossflächig unter-

brechenden «weissen» Zonen sowie durch die durchgehende Schraffur, die die gesamte Farbordnung wie in Bewegung nach oben rechts begriffen erscheinen lässt, wirkt die übrige Bildfläche wie sich auflösend. Auch hier also, im Bereich der Farbgestaltung, begegnet Verfestigung und Auflösung. Diese Werte sind jedoch noch viel weniger begrifflich fixierbar als die den Linien zuerkennbaren. Ihre Wirkungen sind deshalb nicht weniger intensiv als die der Linien.

Entscheidend ist, dass die in ihrem Gebärdencharakter einander wohl entsprechenden Momente innerhalb des Lineaments und der Farbordnung teils miteinander konform gehen – dort z.B., wo die Rundung des Mittelbogens die Blaufläche konturartig umgibt oder wo spitze Zacken der Eigendynamik der grossen Gelb-Fläche rechts nachgehen[19] –, dass sie aber zum grossen Teil auch so gestaltet erscheinen, als wäre über eine freie Farbkomposition eine kräftige Zeichnung ohne Rücksicht darübergemalt: Die Buntfelder – wie z.B. das Gelb der grossen Fläche rechts – spielen indifferent über die gezackte Horizontalkontur in der halben Bildhöhe hinweg. Und erst recht zeigt sich eine solche Indifferenz an der polygonalen Linie über dem dunkelblauen Mittelbogen.

Damit werden Wechselbeziehungen nicht nur innerhalb *einer* kategorialen Bildebene – im Bereich der Zeichnung oder im Bereich der Farbe –, sondern *zwischen* diesen Bereichen aktiviert und bewusst, die charakterisiert werden können zunächst durch polare Werte wie «Einklang und Widerspruch», «Bestärkung und Indifferenz», wie eben auch «Verdichtung und Auflösung». Kandinsky selbst spricht in seinen Bemerkungen zu «Komposition IV» von einem «Überwiegen des Farbklanges über den Formklang»[20]. Doch es sind noch weitere Wirkungsmomente zu beachten.

Zur Wechselbeziehung von Farbe und graphischer Gestaltung

Die zuletzt genannten Werte betreffen die Gesamtheit der Komposition. Einklang und Widerspruch, Verdichtung und Auflösung bedingen jeweils einander und können nur zutagetreten wie Harmonie und Disharmonie in der musikalischen Komposition – an einer Einheit, auf die sich alles bezieht. Werden nun die Wirkungen der verdichtenden und der auflösenden Tendenzen verfolgt, so ist wohl der Grad der Verdich-

tung anhand der sinnlich vor Augen stehenden Farben und der Schwarz-Weiss-Zeichnung zu der einen Seite dieser Polarität hin begrenzt; es gibt keinen Anlass, die Formation noch dichter vorzustellen, als sie zu sehen ist. Der Grad der Auflösung jedoch ist nicht im gleichen Masse festgelegt. Und dies nicht nur, weil Auflösung eine ihrer Natur nach Grenzen aufhebende Qualität ist. Die Qualität der Auflösung tritt zutage durch Massnahmen, bei denen Umrisse von Teilflächen gegen den Rand der Gesamtfläche hin so ausgestaltet sind, dass sie wirken, als seien sie durch den Bildrand abgeschnitten, als würden – an sich grössere und komplette – Flächen nur teilweise innerhalb des vom Bildrand begrenzten Ausschnitts sichtbar. Ausserhalb der durch den Bildrand definierten Grenze stellt sich einer weiteren Auflösung der Form anschaulich kein Widerstand entgegen.

Solche Entgrenzungen der Bildelemente durch die Bildgrenze werden schon in der abbildlichen Malerei gestaltet, seit überhaupt das Bildfeld als eine begrenzte und individualisierte Einheit konzipiert wird – seit Giotto[21]. Die bekannten Schritte des Bewusstseins, die dabei getan werden, seien nochmals vergegenwärtigt: Werden menschliche Figuren, ein Baum oder Bauten am Bildrand beispielsweise nur halb abgebildet, so wird gemäss einem Vorwissen dieses aktuell Sichtbare auf ein Gegenständliches, das aber im Bilde nicht als solches gegenwärtig sein kann, bezogen und entsprechend ergänzt. Dadurch wiederum wird das Urteil möglich, der Rand beschneide oder überdecke dieses Gegenständliche und es handle sich bei diesem um ein Fragmentarisches. Die Ganzheitsvorstellung der gezeigten Bildwelt zeigt sich hier unausweichlich nur durch die Transzendierung der anschaulichen Momente auf ein begriffenes Gegenständliches hin.

Kandinskys Komposition löst dieselben Beurteilungsschritte aus wie eine abbildliche, die mit solchen Effekten arbeitet. Aber die Ergänzung kann bei ihm nicht wie dort über eine Transzendierung auf ein gegenständlich Vorgewusstes erfolgen. Am oberen Bildrand enden z.B. kleine blaue Flächen. Sie scheinen alle oben beschnitten zu sein. Die mittlere Fläche und die rechte, welche die Ecke füllt, scheinen sogar *einer* Blaufläche anzugehören, die mit diesen beiden Partien ins Bildfeld ragt. Handelte es sich dabei um die Darstellung einer Wolke, so wäre die Verbindung zwischen diesen Teilen leicht herzustellen. Ohne diesen Begriff gelingt die Verbindung jedoch nur, indem der Gestalt-Duktus

dieser Teilflächen innerhalb der Bildfläche derart vom Anschauenden aufgenommen wird, dass dieser die «Ergänzung» nicht begrifflich deutend, sondern gestalthaft sozusagen in Fortführung dieses einmal aufgenommenen Duktus realisiert. Im Falle der hier ins Auge gefassten kleinen blauen Flächen verhelfen die schon beschriebene Schraffierung und die z.T. parallel zueinander verlaufenden Rundungen der Teilflächengrenzen zu einer solchen «anschaulichen Ergänzung», insofern sie den Anstoss geben, in dieser Art in der Vorstellung jenseits der Grenze fortzuführen, was innerbildlich sichtbar ist. Das Entsprechende gilt für die Mittelsenkrechten oben.

Es ist dies von entscheidender Bedeutung. Zwar wird auch hier die Anschauung so geleitet, dass die Sichtbarkeit vorstellend überschritten wird. Es findet aber kein grundsätzlicher Wechsel der Realitätsebenen statt, den sonst die Transzendierung eines Sichtbaren hin zu dessen Gegenstandsbedeutung mit sich bringt. Das Erfassen des Gestalt-Duktus, der bildlichen Gebärden insgesamt, ist auch im aktuellen Blick auf die sichtbare Fläche diejenige Tätigkeit, welche das sinnlich vor Augen Stehende erst als Beziehungsgefüge aktualisiert. Den Duktus fortzuführen, heisst hier also nicht wie bei der mimetisch-abbildlichen Deutung, von vornherein den Prozess des Anschauens zu verlassen.

Es wurde hier von Tendenzen der Gestaltung gesprochen, die gebärdenhaft aufzunehmen sind. Es liesse sich so auch von Kräften sprechen, die angesichts dieser Gestaltung im Anschauen aktuell zur Erfahrung werden. Kandinskys «Komposition IV» lässt sich unter diesem Aspekt als ein Gebilde ansprechen, welches das unmittelbare Gewahrwerden einer bestimmten Kräftekonfiguration einleitet.

Das bestätigt sich auch darin, wie Kandinsky den Prozess der Suche nach einem anschaulichen Gleichgewicht charakterisiert als «das unendlich feine, angenehme Abwiegen der einzelnen Teile gegeneinander»[22]. «Das anstrengende Suchen nach dieser rechten Schale, das Finden des *genauen* noch fehlenden Gewichtes, das Erzittern der linken Schale durch die Berührung der rechten, die minimalsten Änderungen in Zeichnung und Farbe an einer Stelle, die das ganze Bild vibrieren lassen, dieses unendlich Lebendige, unermesslich Empfindliche in einem richtig gemalten Bild ist der dritte schöne und quälende Moment in der Malerei. Gerade die minimalen Gewichte, die man hier braucht und die eine so starke Wirkung auf das ganze Bild ausüben, die unbe-

schreibliche Genauigkeit im Wirken eines verborgenen Gesetzes, das die glücklich gestimmte Hand wirken lässt und dem sie folgsam unterliegt, ist ebenso verlockend wie das erste Auf-die-Leinwand-Werfen der grossen Massen. Jedem dieser Momente entspricht eine eigene Spannung ...»[23]

Das Herstellen bildlicher Balancen entspricht nach dieser Auffassung einem gesetzmässigen Wirken von Kräften, das durch die gestaltende Hand hervorgerufen wird oder von dem sich diese führen lässt[24].

Von Kräftewirkungen kann allerdings erst die Rede sein, wenn sie als solche anschaulich erfahren werden. Es ist daher angemessen, in der Charakteristik der Bildgestaltung von Tendenzen zu sprechen und die gesamte Komposition durchaus im Sinne Kandinskys als ein Potential ihrer anschaulichen Wirkung zu bezeichnen. Damit aber scheint auf ein Paradox gewiesen.

Die beschriebenen Tendenzen zur Auflösung, die auch Kandinsky in seiner Selbstinterpretation als konstituierendes Moment nennt[25], Tendenzen also zur «Dekomposition», können nur an der Komposition sichtbar werden, so wie Disharmonie nur mit Mitteln der Harmonie fassbar wird. Die oben beschriebene Entgrenzung durch den Rahmen ist davon nur ein Sonderfall. Denn die durch die genannten Massnahmen ausgelösten «Ergänzungen» werden in Wahrheit nicht dinglich veranschaulicht, wie dies im Fall der sinnlich sichtbaren farbigen oder graphischen Fixierungen innerhalb der Bildfläche geschieht. Die konkrete Ausgestaltung des ausserhalb des Bildrandes Imaginierbaren wird innerbildlich *nicht* vorgegeben; wohl aber die Art und die Tendenz. Und gerade weil die Vorstellung an der weiteren Ausgestaltung ausserhalb der Bildfläche scheitern muss, wird die Auflösungstendenz zu einer konkreten Erfahrung. «Auflösung», Dekomposition, Gestaltverlust werden nicht dargestellt, sie werden an der Grenze des Anschaulichen selbst anschaulich erfahrbar im Real-Modus der Auflösung, der Unabgrenzbarkeit.

Was aber erscheint nun als Ganzheit, wenn am anschaulich gegebenen Ganzen konkret Unabgegrenztheit erscheint? Wird dadurch die Einheit der Erscheinung nicht prinzipiell fraglich?

Es stellen sich diese Fragen nicht so radikal, wenn in der mimetisch-abbildlichen Malerei gegenständliche oder dramatische Sinneinheiten den Anschein von Zusammenhang bewirken. Die Vorstellung von Ganzheit kann beim mimetischen Bild scheinbar durch Begriffe gestiftet werden, die einer Wirklichkeit entlehnt sind, welche es auch ohne dieses Bild gibt[26]. Wenn in einer Darstellung z.B. kämpfende Reiter sowie stürzende, fliehende oder die Parteien trennende Gestalten begegnen, so kann bis zu einm gewissen Grad der Begriff «Schlacht» oder «Krieg»[27] eine Sinnklammer bieten, ebenso lassen sich entsprechend gezackte Linien mit dem Begriff «Gebirgslandschaft» zusammenfassen[28]. Es könnte beim mimetischen Bild die begriffliche Einheit als Surrogat für die anschauliche Einheit gelten – wenn diese fehlen sollte. Wie das mimetische Bild seinerseits ebenso nur durch seine bildliche Wirklichkeit zum Bild wird, kann hier nicht weiter ausgeführt werden[29]. Es ist im hier gegebenen Zusammenhang deshalb nicht von einem Faktum, sondern vom Anschein zu sprechen, der sich ergibt, wenn die ausserbildlichen Begriffe als «Botschaften», als «Aussage» oder als Substanz des Bildes gelten, denen gegenüber dem Anschaulichen lediglich die Funktion einer Vermittlung zuerkannt wird. Dieser Anschein wird gewiss von naturalistischen Gestaltungen etwa eines Ernest Messonier stärker geweckt als durch Kampfszenen von Ucello, Rubens oder Delacroix, aber es werden üblicherweise auch diese Bilder auf ihre begriffliche Aussage hin interpretiert – durch entsprechende im Laufe der Geschichte habituell gewordene Interpretationskonventionen. Für Kandinskys «Komposition IV» ist wesentlich, dass auch hier die Möglichkeit einer mimetischen Deutung bis zu einem gewissen Grad gegeben ist[30], dass aber dennoch die konkrete Bildgestaltung als solche ins Bewusstsein treten kann mit der Folge, dass jene Konventionen deutenden Sehens aufgebrochen werden.

Dem Leser, der diese Deutungsmöglichkeiten der «Komposition IV» noch nicht bemerkt hat, bietet sich hier die Gelegenheit für ein Experiment: Er kann die Lektüre dieses Textes mit dem Hinweis abbrechen, die Mittelsenkrechten seien als «Spiesse»[31], die gelben Punkte als Hände, die diese halten, und die roten Punkte als «Hauben» zu deuten. Es ist dabei zu beobachten, wie sich weitere Assoziationen einstellen und

wie beim Entziffern eine Art Durchgang durch die Reihe der Einzelmotive stattfindet: «Reiterkampf» – oben links; «Fliehende» – oben rechts; «Stürzende» – die schräge Doppelfigur unten rechts; «Burg» – die obere polygonale Linie über dem blau ausgefüllten Mittelbogen; «Berge», «aufragende Lanzenbündel» – links unter den «Pferden» der kämpfenden Reiter, wo der «Regenbogen» die «Schlucht» überspannt. Deutlich wird dabei ein Schub bemerkbar, eine gewisse Unaufhaltbarkeit bei der Intention, nunmehr *alle* Elemente entsprechend einheitlich zu deuten. Diese aber erweisen sich als nicht eindeutig: Handelt es sich wirklich um aufragende Spiesse oder um astlose «Baumstämme»[32]; handelt es sich bei der besagten Doppelfigur tatsächlich um «Stürzende» oder nicht vielmehr um «Liegende» oder gar um ein «Liebespaar»[33]? Die vereinzelnde Deutung vermag den Sinn der Teilfiguren nicht zu fixieren[34].

Es verhielte sich anders, wäre z.B. ein gegenständlicher oder ein dramatischer Gesamtzusammenhang zu fassen, von dem aus sich die Bedeutung des Teils ableiten liesse. Die Suche nach der Bedeutung jedes Teils richtet sich deshalb immer wieder zurück auf das Sinnganze. Werden versuchsweise jene schon genannten übergeordneten Sammelbegriffe als «Thema», als verbindendes «Motiv» des Bildes bestimmt, so ändern sich jeweils die Deutungsaspekte. Beim Begriff «Gebirgslandschaft» werden erst die aufragenden Geraden zu «Bäumen» – so in der Deutung von Will Grohmann[35]. Bei der Bedeutung «Schlacht/Krieg» werden dieselben Linien zu waffenstarrenden Befestigungen; unter diesem selben Aspekt könnte die Doppelfigur dann gedeutet werden als ein entsetzt starrendes oder zu Tode getroffenes Menschenpaar. Deswegen erscheint es auch nicht als sehr vordringlich, den einen gegen den anderen Aspekt auszuspielen. Zu konstatieren ist vielmehr, dass sich – wie auch immer gewendet – einiges bestätigend zusammenfügt, anderes dafür widersprüchlich wird[36] und auf diese Weise die Deutung vom Teil aufs Sinnganze – und wieder zurück zum Teil – unmöglich schlüssig werden kann. Die Ganzheit eines auf ausserbildliche Wirklicheit bezogenen Begriffs ist nicht herzustellen und damit auch nicht vorhanden. Der Anschein einer ausserbildlich wirklichen und alles verbindenden Ganzheit wird durch mimetische Begriffe nicht geweckt. Die auf Einheit zielenden Deutungskonventionen laufen hier auf an der mimetischen Unbestimmtheit der Elemente. Deren Sinn und damit ihre prinzipielle begrifflich-gegenständliche Vereinbarkeit kann sich also

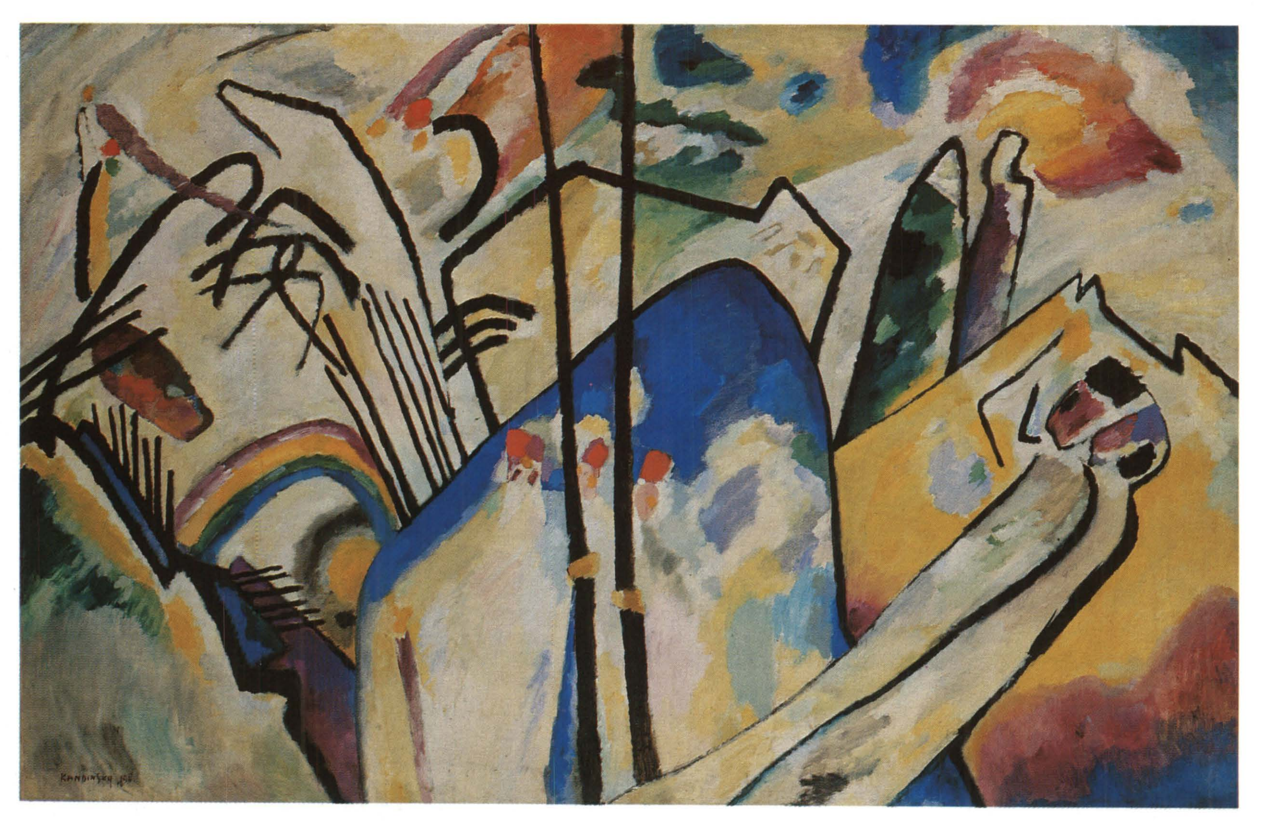


Abb. 1. Wassily Kandinsky, Komposition IV, 1911.

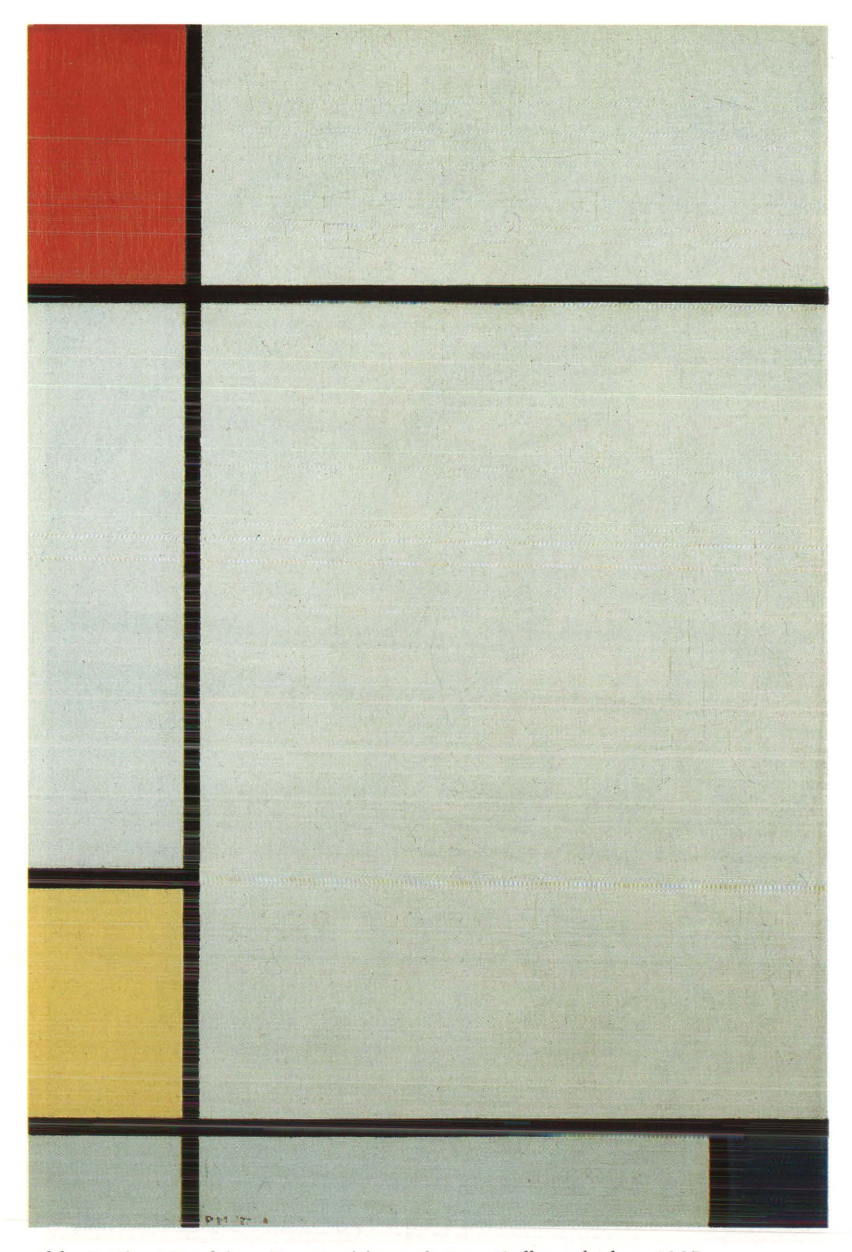


Abb. 2. Piet Mondrian, Komposition mit Rot, Gelb und Blau, 1927.



Abb. 3. Barnett Newman, Who's Afraid of Red, Yellow and Blue II, 1967.

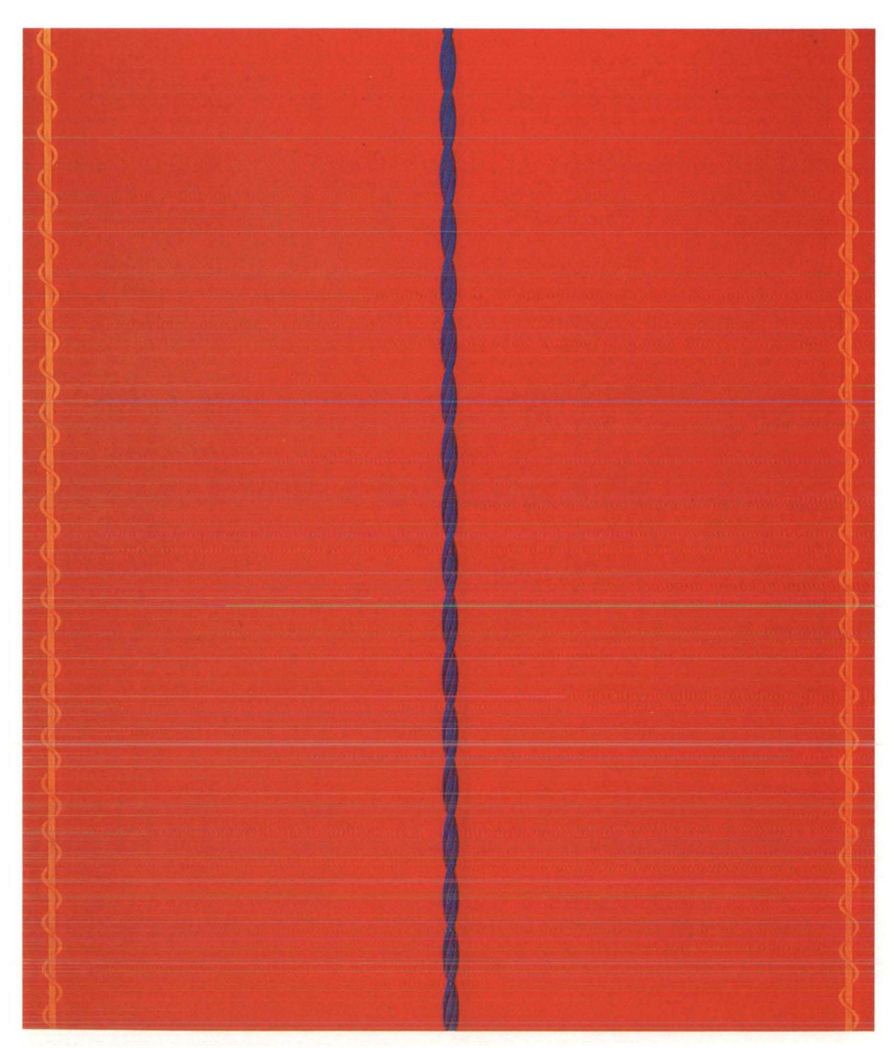


Abb. 4. Philip Taaffe, We Are Not Afraid, 1985.

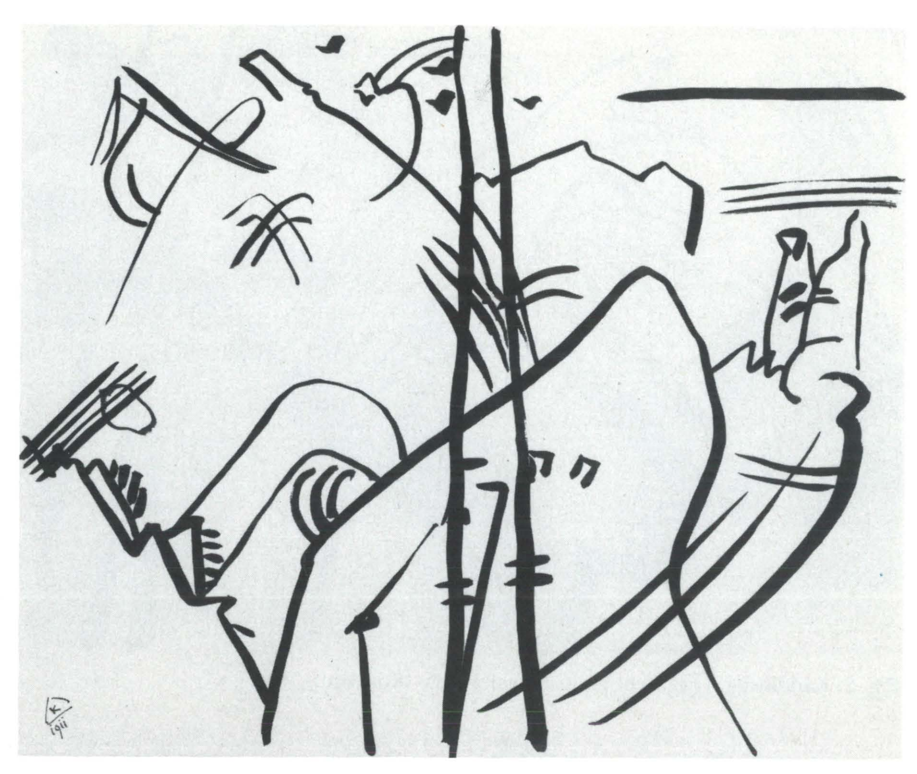


Fig. 1. Kandinsky, Studie zu Komposition IV, 1911.



Fig. 2. Kandinsky, Fragment zu Komposition IV (Kosaken), 1910.

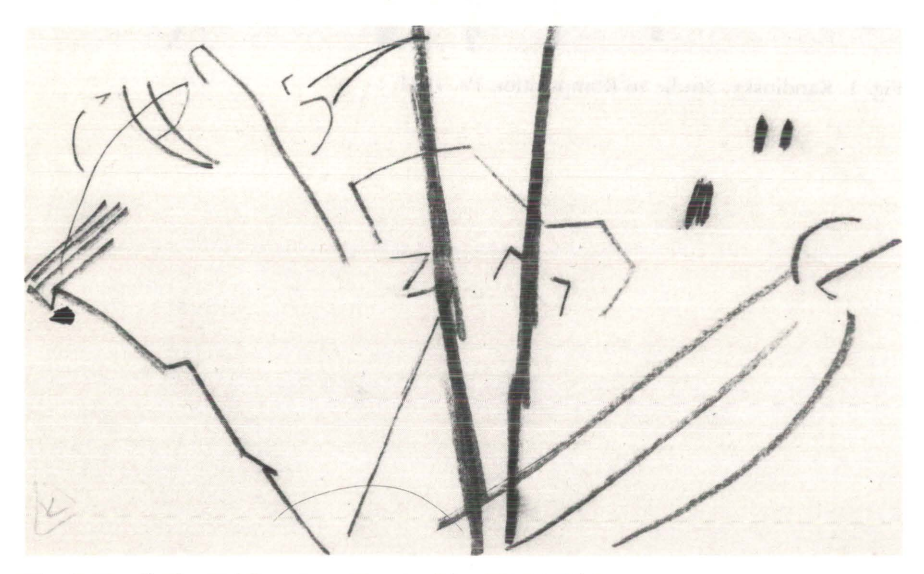


Fig. 3. Kandinsky, Zeichnung zu Komposition IV, 1910/11.



Fig. 4. Kandinsky, Titelblatt-Entwurf für die Monographie «Salon Isdebsky», 1911.

nicht aus den mimetischen Momenten ergeben, sondern einzig aus den konkreten Wirkungen, die oben schon ansatzweise als charakteristische Konfigurationen von Kräften dargestellt wurden.

Man ist gewohnt, die Schuld für die Uneindeutigkeit in der starken Abweichung zu suchen, die die bildlichen Figurationen gegenüber abbildlichen Gestaltnormen aufweisen. Kandinskys Bildgestalten gelten als «abstrakt» nur deswegen, weil sie von der Erwartung her beurteilt werden, sie sollten zeigen, «was hinter ihnen steht»[37], sie hätten letztlich doch eine abbildliche Funktion.

Es stellt sich dagegen die Frage, inwieweit hier Gestalt-Tendenzen gebärdenhaft wirksam werden, die ihrerseits als Gebärden den konkreten Gestaltcharakter der Dinge selbst ausmachen. Doch dazu später.

Wenn aber Einheit nicht durch abbildliche Begriffe herzustellen ist und damit ein ganzheitlich Wirkendes nur in einer Struktur gefasst werden soll, deren Ganzheit ihrerseits nicht definierbar ist, so stellt sich mit Kandinskys «Komposition IV» die Frage nach der Ganzheit des Bildes und mithin die nach der Weise seines Erscheinens im Bilde ungewöhnlich radikal.

Piet Mondrian: Komposition mit Rot, Gelb und Blau

Zur formalen Gestaltung

Piet Mondrians «Komposition mit Rot, Gelb und Blau» (Abb. 2) ist ein Hochformat[38]. Dieses wird von einer nach links gerückten Senkrechten und von zwei Waagrechten durchschnitten, deren untere dem Bildrand näher ist als die obere. Eine weitere kurze Gerade verbindet die untere Horizontale – rechts – senkrecht mit dem unteren Bildrand, eine letzte verbindet die Senkrechte waagrecht nach links mit dem Bildrand. Die breiten, gleichförmigen Striche sind schwarz. Sie gliedern die Fläche in rechteckige Segmente. Drei davon zeigen je eine und zwar homogene Grundfarbe. Die kleinste der Teilflächen rechts unten zeigt Blau, die links oben Rot, das von der zuletzt genannten waagrechten Teilstrecke sowie von der unteren Waagrechten, von der Senkrechten und vom Bildrand begrenzte Feld zeigt Gelb. Dieses gelbe Farbfeld ist somit von

drei Seiten schwarz umrandet, während das rote und das blaue als Eckflächen an zwei Seiten durch den Bildrand begrenzt sind. Die übrigen, unterschiedlich grossen Segmente der Bildfläche sind rein weiss.

Es könnte der Eindruck entstehen, als bedürfe eine in ihrer Lage so deutlich ausgestaltete und übersichtliche Farb- und Linien-Ordnung keiner Deutung «von aussen», da sie geometrisch bestimmbar zu sein scheint. Die Evidenz dieser Ordnung scheint gegeben, wenn nur – und dazu bedarf es wohl keiner eigentlichen Anstrengung – das Prinzip der Flächenteilung durch Waagrechte und Senkrechte als durchgängiges System erfasst ist. Es besteht dennoch keine Gleichförmigkeit wie etwa beim Blick auf die Karos eines Rechenheftes. Ist deren System erfasst, dann muss nicht jedes einzelne Quadrat nochmals nachgemessen werden; und selbst wenn davon nur ein Ausschnitt gegeben wäre, könnte das Raster in der Vorstellung über diesen Ausschnitt hinaus beliebig weit – und zwar exakt nach Massgabe der sichtbaren Form – ergänzt werden. Mit Mondrians Komposition ist ein solches Schema nicht gegeben. Ausser der Rechtwinkligkeit gibt es keinen Rapport, der im Falle des Fehlens einer Linie wissen liesse, wo diese verlaufen müsste: Eine Rekonstruktion ist nicht möglich. Und eine Vorstellung, wie die Linien ausserhalb der sichtbaren Bildfläche angeordnet sein müssten, kann erst recht nicht verbindlich gegeben werden. Was oben als ein faktischer Bestand beschrieben wurde, ist verbindlich nur gegeben für das, was auf der Fläche sichtbar ist. Innerhalb der extremen Asymmetrie lässt sich überdies kein einheitlich durchgehendes geometrisches Teilungsprinzip als Ratio der Proportionen dieser Flächenordnung ausmachen[39]. Trotz der schlagenden Übersichtlichkeit fordert die Anordnung, ganz im Gegensatz zum Blick auf ein Rechenblatt, an jedem Flächenort, an jedem Punkt auf ihre besondere Ausgestaltung zu achten. Am vereinzelten Element jedoch, wie z.B. an einem vereinzelt beachteten Schnittpunkt, kann ebendies nicht erfasst werden ohne Rückbezug auf die Gesamtstrecke, die er teilt, und diese nicht ohne Bezug auf die Lage der anderen Elemente: Linien, Schnittpunkte. Es müssen stets Beziehungen beachtet werden, die den Teil im Ganzen und das Ganze nur in der Konstellation des Einzelnen fassbar machen – *als* ein Teil und *als* ein Ganzes. Unter dem Gesetz der Rechtwinkligkeit ist ein proportionaler Gesamtzusammenhang vorgestellt, der sich in all seinen Beziehungen als gänzlich individualisiert zeigt. Deshalb auch kann er nicht als sinn-

licher Ausdruck einer geometrischen Grund-Struktur, die ausserhalb dieses Bildzusammenhanges existiert, dienen. Wie ja auch keine geometrische Vorgabe – das sei im Vorgriff bemerkt – das Vorkommen der genannten Farben an ihrem Ort begründen kann. Das Anschauen ist hier also noch unmittelbarer auf die anschaulichen Momente selbst verwiesen als in Kandinskys Komposition, bei welcher auf die geschilderte Weise noch abbildlich mimetische Momente ins Spiel gebracht sind.

Dass in Mondrians Komposition die Ordnung der Bildmomente überhaupt als individualisiertes Proportionengefüge angesprochen werden kann, setzt aber schon voraus, dass – wie bewusst auch immer – auch hier Beziehungen anschaulich aktiviert werden, deren Gesetzmässigkeit wiederum nur im Verhältnis der Ganzheit der Komposition zu ihren Teilen und umgekehrt erscheinen kann – *als* das Besondere dieses Verhältnisses. Die Ganzheit muss also doch gefasst worden sein. Dabei ist nun zu beachten, dass die Aktivierung der Geraden in der Bildfläche für das Anschauen auf zweierlei gleichberechtigte Weise erfolgen kann:

Dass die Linien des Bildes ihre Richtung streng beibehalten, weil sie alle gerade sind, kann man wohl wissen und an der Bildgestalt wie selbstverständlich überprüfen. Für das Anschauen handelt es sich dabei jedoch um einen wesentlichen Erfahrungswert, der, obwohl mühelos, erst einzuholen ist. Lässt sich das Anschauen – und das wird vom Betrachter gefordert – auf diese Erfahrung ein, dann wird zunächst deutlich, dass diese Geraden den ihnen folgenden Blickbewegungen eine jeweils festgelegte gerade Richtung geben. Diese Richtung wird auch beibehalten, wo eine Linie eine andere kreuzt.

Wären die Linien hauchdünn, so wäre die Festlegung der Blickrichtung noch zwingender, und es würde die Richtung des an ihnen entlanggleitenden Blicks an den Schnittpunkten gleichförmig fortgesetzt. Die Linien sind aber relativ breit, und so kann eine kreuzende Gerade für die Blickbewegung auch als eine deutliche Hürde wirken. Und aufgrund der relativ grossen Ausbreitung der Fläche, die durch die Kreuzung der «Striche» entsteht, ist es auch möglich, dass eine zuvor waagrechte Blickbewegung an solchen Stellen nach oben oder nach unten abgelenkt wird. Die betreffende lineare Bewegung setzt sich also beim Durchlaufen des Kreuzungspunktes fort oder wird als abgewinkelt erfahren.

Anders verhält es sich, wenn die Linien am Bildrand enden. Die Blickbewegung läuft von der Bildfläche her senkrecht auf den kontrastlosen weissen Rand zu und wird dort nicht angehalten. Die Richtungswerte der Linien können sich also in der Bildfläche gegenseitig begrenzen – sie weisen zum Rand hin über das Bildfeld hinaus. Die Linien auf der Bildfläche können daher gelten als in der Fläche sichtbare Abschnitte, deren Länge durch nichts weiter bestimmt wird: Die Bildlinien werden zum Teil, zum Fragment.

Dieser Eindruck ergänzt sich durch die Möglichkeit, auch die farbigen Teilflächen als nur durch den Rand «beschnitten» anzusehen. Das Rot und das Blau können gelten als unbestimmt grosse Flächen, deren eine Ecke in den «Ausschnitt» des Bildformats hineinreicht. Nur die gelbe Fläche ist, da innerbildlich von drei Seiten eingegrenzt, unter Beibehaltung ihrer Höhe prinzipiell nur als nach links hin unabgegrenzt zu denken. Entsprechendes gilt auch für die weissen Teilflächen. Es könnte dieser Eindruck nicht entstehen, wenn eine den innerbildlichen Geraden entsprechende Linie rings um die Bildfläche geführt wäre. Es wäre damit eine Festlegung erfolgt, welche das innerhalb der Fläche Sichtbare als ein Ganzes bestimmte. Demgegenüber wird jedoch die gesamte Fläche durch die geschilderten Wirkungen zum Ausschnitt, mithin zu einem Teil von einer Struktur, die eben nur innerhalb des Formats sichtbar wird.

Zum zweiten geben die Geraden nicht nur Richtungswerte für die Blickbewegung. Sie können auch konsistent wirken, etwa Stäben vergleichbar, die an ihren Kreuzungspunkten drehbar oder fest ineinandergefügt sind. Die schwarzen Linien vermitteln eine gewisse Starrheit, so dass die beiden Senkrechten als «stehend», die Waagrechten dagegen als durch diese – etwa wie die «Balken» einer Waage – «getragen», nach rechts und links frei über die Fläche «ragend» empfunden werden können[40]. Die untere bilddurchquerende Horizontale erscheint solcherart, auf zwei Senkrechte gestützt, stabil liegend. Die obere dagegen ragt rechts frei über die Fläche und erweckt den Eindruck, sie habe dort die Tendenz abzukippen, würde sie nicht durch andere Massnahmen gehalten.

In diesem Zusammenhang wirken Rot, Gelb und Blau nicht wie Segmente von an sich ausgedehnteren Flächen, sondern in ihrer tatsächlichen Begrenzung kompakt wie Blöcke, die entweder der durchge-

henden Senkrechten linksseitig anhaften oder auf den Waagrechten aufruhen bzw. im Falle der blauen Fläche unten an der Waagrechten anhängen. Sie wirken wie Gewichte einer Waage, wobei nicht nur das Rot oben links in Betracht kommt, welches die nach rechts frei ragenden Balken in der Waage hält, sondern – um nur noch eines unter vielem zu nennen – es wirken auch die rote und die gelbe Fläche so, dass sie die durchlaufende Senkrechte nach links hin abziehen könnten, würde nicht durch das dichte Blau dieses Gewicht durch ein kleines Gegengewicht, das sich aber «am längeren Hebelarm» befindet, wieder aufgewogen[41]. Anzumerken ist noch, dass diese Vorstellungen möglich werden, weil anders als Rot, Gelb und Blau die weissen Zwischen- und Randflächen nicht als konsistente Einzelelemente getrennt aufgefasst, sondern insgesamt als durchgehende Hintergrundfläche zusammengesehen werden, vor welcher sich die schwarzen Geraden abheben.

Die graphisch-formale Gestaltung der «Komposition mit Rot, Gelb und Blau» kann daher unter verschiedenen Aspekten als Wirkungszusammenhang erscheinen, als in der Bewegung des Anschauens erschliessbare, gegliederte, ganzheitliche oder fragmentarische Flächenstruktur oder als äusserst exzentrisch gewichtetes Ponderationssystem. Diese Aspektmöglichkeiten sind jedoch so evident wie problematisch.

Wenn das Bildganze als Teil einer weit ausgedehnteren Konfiguration von Gestaltqualitäten – Rechtwinkligkeit, Farbdreiheit – aufgefasst werden kann, so muss, wie dies schon bei Kandinsky beschrieben wurde, die Vorstellung über das sichtbare Bildganze hinausgreifen. Die Anregung dazu kann wieder nur dieses so und nicht anders gestaltete Bildganze geben. Dabei wird jedoch dieser Überschritt nicht wie bei Kandinskys Gemälde als eine Qualität der Auflösung, des Formverlusts bewusst, vielmehr zeigt sich das Bild als das, was aus dem übergreifenden Gestaltungszusammenhang konkret sichtbar wird. Es besteht kein Anlass, dieses Übergreifende anders als rechtwinklig und dreifarbig vorzustellen. Damit erscheint es in dieser Weise grundsätzlich fortsetzbar im Sinne eines universalen Gestaltungsprinzips, das seinen Gestaltcharakter überall beibehält. Die Ausgestaltung aber ist nicht konkret vorzustellen; ganz entsprechend wie innerhalb der individualisierten Ordnung der sichtbaren Bildfläche keine Rekonstruktionen möglich sind, lässt sich über den Bildrand hinaus keine vollständige oder umfassende Gestalt greifen und halten. Wäre dies möglich, dann könnte das

auf der Fläche Sichtbare nicht als Individualgestalt gelten. Unter der Bedingung einer höchsten Individualisierung der Form wird die Frage nach der Einheit unausweichlich. Was hat als Ganzheit zu gelten, wenn das Ganze nicht und der Teil doch nur unter der Bedingung der Ganzheit gefasst werden?

Wird das Bild als extremes Ponderationsgefüge betrachtet, so wird Balance bewusst, die latent an jedem Ort der angeschauten Bildfläche wirkt. Es darf dies keineswegs für selbstverständlich gehalten werden. Die Vorstellung einer Balance, das ist aus der vorherigen Beschreibung zu entnehmen, kann nicht anders gefasst werden, als indem zugleich eine Änderung der Lage der Gestaltelemente und damit aller Beziehungen als möglich anerkannt wird. Sonst könnte das Gefüge nicht als «kühn»[42], d.h. als unter der Bedingung extremer Instabilität ausgewogen gelten, sondern wäre eine in sich und im Rahmen starre Struktur, die gegenüber Tragen und Lasten ganz indifferent wäre. Durch die Tatsache seiner ihm eigenen Unveränderlichkeit würde das Bild den Eindruck aufheben, den es anschaulich erweckt. Es kommt jedoch eine weitere und bislang noch wenig beachtete Tatsache in Betracht. Die Balance der Komposition geht gänzlich verloren, wenn das Bild z.B. durch eine schiefe Dia-Projektion nicht ins Lot gestellt gesehen wird. Handelte es sich lediglich um ein Raster, wie es oben charakterisiert worden ist, so würde man dabei seinen Bestand nicht als verändert erfahren – es liesse sich entsprechend auch der Kopf schief halten, um den Eindruck zu korrigieren. Angesichts der Gestaltung dieses Bildes ist die Balance so jedoch nicht zu retten. Das Gewahren des kompositionellen Beziehungsgefüges in Mondrians Bild ist abhängig von der tatsächlichen Übereinstimmung der Senkrechten und der Waagrechten des Bildes mit der Aufrechten und der Horizontalen des Betrachters, die dieser sinnlich durch seinen Gleichgewichtssinn erfährt. Schon mit schräg gehaltenem Kopf lassen sich die «Gewichte» nicht mehr fassen, am intensivsten wird die Wirkung dagegen im Stehen.

Das höchst sensible kompositorische Gebilde Mondrians erweist sich unter solchen Aspekten nicht als eine Stimmigkeit, die ein abstraktes «ästhetisches Sein für sich» hätte – sie kann überhaupt nur unter den konkreten Bedingungen der Anschauung zur Erscheinung kommen.

Zur Farbe

Es mag sich durch den Rahmen einer solchen Untersuchung rechtfertigen, die Werte der Farbgestaltung dieses Bildes gleichfalls unter dem Aspekt einer anschaulichen Balance zu betrachten. Die Farbfelder wurden schon in ihrer Lage und Grösse als anschauliche «Gewichte» bewertet. Im weiteren ist die Zuordnung der einzelnen Buntwerte zur Lage der Farbfelder zu beachten: das strahlende, sich tendenziell ausweitende Gelb in mittlerer Höhe, das sich konzentrierende Blau unten und das intensive Rot als das höchste Feld, im Sinne der Farbenlehre Goethes ein gesteigerter Wert der Grundpolarität Gelb-Blau. Die Farbwirkungen beziehen sich jedoch nicht nur auf Qualitäten der Fläche, sondern erwecken, jenseits jeglicher Perspektive, räumliche Eindrücke, die Mondrian für grundsätzlich und wesentlich ansah[43]. Sein künstlerisches Anliegen charakterisierte er als Neo-Plastizismus[44]. Hier kann nur angedeutet werden, dass im Zusammenspiel der Buntwerte – das wie in einem Durchblick zurückweichende Blau, das vorspringende Rot und das in keine Tiefenschichtung strebende und deshalb die Bildfläche am meisten bestätigende Gelb – wiederum der Eindruck einer Balance, aber nun mehr im Sinne stereometrischer Wirkungen, entstehen kann. Auch diese Wirkung der Farbfelder kann nur so eintreten, weil die weissen Felder auf schon beschriebene Weise wie ein neutraler Hintergrund oder wie ein leerer Raum wirken. Diese Wirkungen können also nicht von den anschaulich-graphischen Momenten der Gestaltung isoliert werden.

Zur Bedeutung

In seiner künstlerischen Entwicklung bis hin zu Bildformen wie sie die «Komposition mit Rot, Gelb und Blau» zeigt[45], hat Mondrian Phasen eines abstrahierenden Verfahrens durchlaufen. Die Serie der «Baum-Bilder» zeigt z.B.[46], wie sich Senkrechte und Waagrechte als Momente einer Grundstruktur aus gegenständlichen Formgegebenheiten durch Reduktionsschritte herausgebildet haben[47]. Im Verständnis des Künstlers war damit zugleich eine universelle Struktur gefunden. In Mondrians Bildern repräsentieren Gleichgewichtsbeziehungen, Senkrechte

und Waagrechte sowie die drei Grundfarben immer auch den Sinn kosmischer Ordnung[48]. Dieser «Sinn» des Bildes ist jedoch ein allgemeiner, und es käme gar nicht zu einer Bildgestalt, wenn nicht dieses Allgemeine am Individuellen – oder besser: *als* das Individuelle – zum Bewusstsein gelangte. Zeigen sich bei Kandinsky die ans Gegenständliche gemahnenden Formen als konkrete Wirkungsformen – als Gebärden – der Dinge selbst, so handelt es sich bei Mondrian erst recht nicht um Wiedergaben oder um ein mit bestimmter Bedeutung belegtes und daher «lesbares» Zeichensystem. Was ins Bewusstsein tritt, ist das einzelne Bild, das, wenn es eine ästhetische Einheit aufzuweisen hat, für sich selbst sprechen muss. Die Einheit aber, so zeigte sich, ist gerade in Frage gestellt, und zwar paradoxerweise unter der Bedingung einer höchst evidenten Gestaltungseinheit. Mimetische und semantische Werte können hier umso weniger als Sinnklammer wirken. Die Frage nach der Einheit erweist sich als die Frage nach ihrer jeweils konkreten Genese.

Barnett Newman: Who's Afraid of Red, Yellow and Blue II

Zur graphischen Struktur

Barnett Newmans «Who's Afraid of Red, Yellow and Blue II» (Abb. 3) ist ebenfalls ein Hochformat[49]. Das Werk zeigt sich als nahezu gleichförmig kadmium-rote Gesamtfläche, die durch senkrechte von Rand zu Rand führende Streifen geteilt wird: durch einen breiten blauen in der Mitte und dazu symmetrisch je einen schmalen gelben dicht am seitlichen Bildrand. Der Bildbestand ist damit schon vollständig angezeigt. Die Streifen sind scharf abgegrenzt, ihre Lage ist mithin präzis anzugeben. Die wenigen Gestaltelemente sind noch weit übersichtlicher dargeboten als bei Mondrian. Um es abzukürzen: Die Abstände zwischen den Linien weisen auch hier keine evidenten geometrischen Regel-Verhältnisse auf. In der schlichten Symmetrie bauen sich Spannungen der Elemente untereinander nicht auf. Gegenüber der asymmetrischen, individualisierten Linearstruktur bei Mondrian lässt sich hier nur von einer anonymen Anordnung ohne kompositorischen Eigenwert sprechen. Kreuzungspunkte, Kulminationen, Akzentuierungen sind nicht

vorhanden, als wäre die bei Mondrians «kühner Balance» gesteigerten Kompositionswerte auf Null gebracht. Die symmetrischen Beziehungen, die dennoch vorliegen, betonen gerade den Eindruck der Beziehungslosigkeit. Jede Exzentrizität wird demgegenüber einen Schritt zur Individualisierung bedeuten. Der graphisch-strukturale Bestand dieses Bildes ist auf den *ersten* Blick zu konstatieren. Das Anschauen ist schon am Ende, wenn es nur beginnt. Der Versuch, einen faktischen Bildbestand ohne Rücksicht auf seine Wirkung zu bestimmen, scheint hier am leichtesten zu gelingen. Tatsächlich wird jedoch dabei belegt, dass hier der Bildbestand und seine Wirkung nicht getrennt werden können[50]. Denn die oben vollzogenen Feststellungen sind alles andere als vorurteilslos. Sie schliessen unvermeidlich schon Festlegungen auf bestimmte Aspekte ein.

Es besteht kein zwingender Grund, das gesamte Rot als durchgängiges Flächenkontinuum anzusprechen. Ebensogut könnte von verschieden breiten roten Streifen die Rede sein. Und andererseits bilden die gelben und der blaue «Streifen» ja auch Flächen – nur eben schmale. Die zu treffenden Bestimmungen sind relativ und die Komposition liefert schon von ihren Elementen her keinen Bezugspunkt für die Relationen mit. Den scheinbar so leicht zu befestigenden Begriffen fehlen die Fundamente, auf denen sie sich gründen könnten.

Komposition im Sinne eines spannungsvollen Kräfte-Gefüges findet sich nicht. Dass sich diese Wirkung allerdings allein einem genauen Kalkül kompositorischer Mittel verdankt, wird im Folgenden noch zu beachten sein. Es genügt hier festzustellen, dass es so scheint, als seien die graphisch-strukturellen Kompositionsmomente nur da, um sich selbst durch die Wirkung zu vernichten[51].

Das gilt erst recht, wenn der Betrachter gemäss der Intention des Künstlers das Gemälde aus solcher Nähe ansieht, dass die Ränder nicht mehr deutlich sind, dass das Bildfeld das Blickfeld ausfüllt oder sogar überragt. Dabei ist Übersicht nicht möglich[52]. Bei Mondrians Bild war zu beobachten, wie durch die graphische Gestaltung der Anstoss gegeben wird, mit der Vorstellung über das konkret sichtbare Bildfeld hinauszugreifen. Bei Newman dagegen kann der Eindruck von Unbegrenztheit auftreten, da die Bildflächen-Grenze sozusagen materiell unfassbar bleibt, vom Sinnlichen selbst also gar kein Anlass geboten wird, das Sinnliche vorstellungshaft zu überschreiten. Das oben als graphischer

Bestand Bezeichnete ist in der aktuellen Anschauungssituation nicht festzustellen. Denn im Anschauungsakt – auf nichts anderes ist das Bild angelegt – befindet sich das Anschauen unversehens in einer Extremsituation. Das Senkrecht-Stehen der Streifen – solche Begriffe können hier nur noch als hinweisender Behelf dienen – kann nicht wie bei Mondrian gefasst werden im Sinne eines «Stehens», und es wiegt auch der linke Streifen den rechten nicht auf. Was die senkrechten Linien vermitteln, sind Richtungswerte für die Blickbewegung. Und dies sehr eindringlich, da alle anhaltslos, ununterbrochen und parallel verlaufen und vom unteren und vom oberen Bildrand wie abgeschnitten wirken. Widerstandslos gleitet der Blick an ihnen nach oben oder nach unten. Das Hochformat unterstützt dies noch. Die Widerstandslosigkeit lässt den Blick zuweilen blitzartig steigen oder fallen. Nur mit bewusster Entschiedenheit ist der Blick überhaupt an einer Stelle zu halten. Und umso mehr erfordert es, quer zur Verlaufsrichtung von einem Streifen zum nächsten zu sehen. Es fordert dies eine Art Sprung. Es müssen dabei die roten Flächen-Segmente «übergangen» werden. Der Blick greift nur bei den gelben und den blauen Streifen zu, um dort wieder in die Bewegung auf- oder abwärts gerissen zu werden. Dabei löst sich nun vollends jenes Erleben von beziehungsreichen Proportionen auf, das bei Mondrian die Möglichkeit zum Erfassen eines Ganzen und seiner Teile bot.

Zur Farbe

Zeigte sich bei Kandinsky ein höchst spannungsvolles Ineinsgehen und Auseinanderstreben der Linien- und der Farbgestaltung, bei Mondrian eine Balance aller Bildmomente auch zwischen Form und Farbe, so ist bei Newman die Farbe der alle anderen Wirkungen an Intensität überbietende Wert.

Verweilt der Blick unter Überwindung aller Widerstände eine Zeitlang in der Bildmitte, so treten verschiedene Wirkungen auf. Schon nach kurzer Zeit geht dem Betrachter die Möglichkeit verloren, seinen Abstand von der Bildfläche abzuschätzen. In Augenblicken wirkt das Rot so nah, dass die Distanz zu fehlen scheint, um die Oberfläche zu fixieren. Dabei wirkt die Rotfläche sehr kompakt, undurchdringlich.

Der blaue Streifen kann dabei so aufgefasst werden, als käme er dadurch zustande, dass die undurchdringliche rote Fläche einen Spalt weit geöffnet sei und der Blick da hindurch auf einen blauen Hintergrund falle. In anderen Augenblicken schwebt der blaue Streifen vor dem Rot, das ihn ständig zu überblenden droht. Gleiches gilt auch für die gelben Streifen rechts und links.

Durch die starke alternativlose Farbwirkung und durch das Nichtvorhandensein anderer Anhalte wird das Anschauen in einen sehr eigenen Zustand der Ortlosigkeit versetzt, in dem ein Ausgleich der hier angeführten, gänzlich widersprüchlichen Aspektmöglichkeiten nicht eintreten kann.

Die Farben selbst haben eine ausgesprochene Blendwirkung. Das Rot beginnt sich schon nach kurzer Zeit für das Auge abzudunkeln. Wendet man experimentierend den Blick vom Gemälde weg auf einen neutralen halbhellen Hintergrund, ist das Nachbild in den Gegenfarben sehr deutlich zu sehen. Die Abdunkelung ist als physiologischer Gegenfarb-Reflex des Auges zu erklären. Eine solche Erklärungsmöglichkeit ändert jedoch an der Erfahrungstatsache nichts, dass z.B. dieses aggressive Rot nur kurze Zeit hell leuchtet und sich sodann «eindunkelt», dass dieses also, wie sehr es auch dinglich materiell durch ein starkes Pigment als «Kadmium-Rot» gesichert zu sein scheint, doch nur als im Übergang begriffen erfahren werden kann. Diese Wirkung wird sehr gesteigert beim Versuch, das Auge zum unbewegten Verweilen zu zwingen.

Das Auge lässt sich aber nicht lange stillstellen. Und so beginnen die Nachbilder der schmalen Streifen in die roten Felder hineinzurücken und entsprechend das Nachbild des Roten ins Blau und Gelb mit dem Effekt, dass sich an den Farbflächen-Grenzen ein wie brennend leuchtendes Farbenspiel entzündet, das der tendenziellen Abdunkelung ständig entgegenwirkt und die Buntwerte erst recht aufleuchten lässt.

Denn selbstverständlich geht die Abdunkelung nie so weit, dass das Bewusstsein, um welche Farbe es sich handelt, verloren ginge – was dann einträte, wenn das Bild nicht beleuchtet wäre. Der Eindruck der Intensität der Farbe wird eher noch gesteigert als gemindert. Und dies, obwohl der Ton sich stets nach einiger Zeit der Betrachtung vom «ersten Aussehen» sehr stark unterscheidet.

Es ergibt sich so die Ausnahmesituation des Erlebens von Farbe, in welchem weder der Farb-Träger und die dingliche Farbsubstanz geortet

werden können, noch ihr Tonwert – als ein permanent Bestehendes – definiert werden kann. Anschaulich begegnet Farbe, ohne erkennbare Eigenschaft einer bestimmten Dinglichkeit zu sein[53]. Wird die radikale Gestaltlosigkeit noch mitberücksichtigt, die im gesamten Gesichtskreis keinerlei Anhalt bietet, so zeigt sich die Erfahrung eines autonomen Erscheinens von Farbe hier als unausweichlich.

Die Folge dieser Erfahrung ist Überforderung des Anschauens, ist seelische Wirkung der Überwältigung[54]. Es soll dies jedoch wie die Erlebniswerte von «Krieg» bei Kandinsky und von «kosmischer Ordnung» bei Mondrian nur als Qualität möglicher Betroffenheit genannt und hier nicht weiter bedacht werden. Es mag nur die ironische Replique auf Newmans Gemälde von Philip Taaffe mit dem Titel «We Are Not Afraid» (Abb. 4)[55] illustrieren, wie schon eine geringfügige Ornamentierung die Farbwerte an Formen bindet, auf diese Weise begrifflich fassbar macht und damit deren überwältigende Wirkung völlig entschärft. Newmans Bild führt zur Erfahrung der Sinnlichkeit an den Grenzen der Ungestalt, wo die Farbe rein als Farbe erscheint.

Da damit zugleich jeglicher Bezug zu abbildlicher Gestaltung aufgehoben ist, scheint hier im Gegensatz zu Kandinsky und Mondrian eine einfache Bildstruktur gegeben. In Wahrheit ist jedoch das Erfassen dieser Struktur nur noch komplexer, da hier die Frage nach der Einheit oder nach dem Zusammenhang keine Antwort mehr finden kann, wenn sie allein in den sinnlichen Gegebenheiten, in der «Objektivität», gesucht wird, die das Gebilde vor Augen stellt. Die Frage also nach dem inneren Zusammenhang und seinem Erscheinen radikalisiert sich auf die Frage nach dem Verhältnis des Erscheinens zum anschauenden Bewusstsein. Wie kann sich unter der Bedingung prinzipieller Grenzen- und Beziehungslosigkeit Ganzheit konstituieren? Die Frage nach einem «Bezugszentrum», nach der Möglichkeit von ästhetischer Einheit, stellt sich bei Newmans Gemälde elementar und grundsätzlich.

Das bisher Beobachtete lässt sich ordnen und weiterführen. Durch Kandinskys Gestaltung begegnen die verschiedenen Ebenen, das Graphisch-Formale, die Farbe und die Bedeutung, als jeweils bestimmte Gefüge von Kräfte-Tendenzen. Die führen in je verschiedener Art über den sichtbaren Bestand phänomenaler Gegebenheit hinaus, jedoch in einer Weise, dass das Prinzip der Anschaulichkeit dabei nicht verlassen

werden muss. Jeder transzendierende Schritt führt nur wieder zur Sichtbarkeit. Der anschauende Vollzug fasst die Gebärden des Bildes unmittelbar als seine Gebärden. An gänzlich unterschiedlichen Momenten innerhalb verschiedener Aspektebenen tritt dieses Prinzip als ein durchgängig Gemeinsames auf. Und es wird deutlich, dass nicht das eine oder das andere den Wirkungswert der genannten Momente des Bildes für sich in Anspruch nehmen kann, sondern dass dieser erst hervortritt als das Zusammenspiel aller bisher vereinzelt beobachteten Komponenten. Die im Akt des Anschauens aktualisierte Fülle von Beziehungen konkretisiert sich zu einem Prozess, zu dem die Einzelmomente notwendig beitragen, in dem jedoch zugleich ihre einzelnen Wirkungen aufgehen. Diese dennoch zu bemerken, bedeutet, sie von ihrer konkreten Wirkung künstlich zu isolieren. Und es ist dies allein notwendig und sinnvoll im Zusammenhang einer ideellen Näherung. Diese aber kann nur exemplarisch vorgehen, sie kann die Fülle nicht erschöpfen, da in diesem Prozess jedes Moment prinzipiell komplex begegnet. Die Wirkung des Bildes ist deshalb unabschliessbar und auf nichts Vereinzeltes zu reduzieren – auch nicht auf einen Sinn, der «dahintersteht». Kandinskys Bemerkung vom Überwiegen des Farbklangs[56] bestätigt indirekt die Wirkungskraft der graphischen und der mimetischen Gegebenheiten. Was erscheint, zeigt sich von vornherein beziehungshaft. Es sind die Beziehungen, die erscheinen.

In Mondrians Bild ist die mimetische Ebene völlig zurückgenommen. Die Wirkungen graphischer und farbiger Momente sind einander so vermittelt, dass jegliche Eigenwirkung von vereinzelten Elementen nur über den Rekurs auf das Gesamtwirken fassbar werden kann, dem die konträren Qualitäten der anschaulichen Einheit und des prinzipiell Fragmentarischen zugleich zugehören.

Fassbar wird das Ganze nicht als ein komplexer, aber doch so gegebener Bestand. Vielmehr liegt es nahe, in der Suche nach einer ideellen Aufhebung der Widersprüche den Prozess zu sehen, in dem sich die Komplexität der elementarisierten Einzelwirkungen – rechter Winkel, Grundfarben – erst aufbaut. So gesehen konstituiert sich die Ganzheit erst im Blick auf das Einzelne, das notwendig innerhalb dieser nur ein Teil sein kann.

Und ebenso kann dies gelten für die Aspektmöglichkeiten der graphischen und farbigen Sichtbarkeit des Bildes als eines Ganzen oder als

eines Teils – je nach dem, welche Stelle im Prozess der Konstitution von Ganzheit dieser Sichtbarkeit jeweils konkret vom Anschauen zugeordnet wird. Ganzheit kommt daher nur dem Prozess zu, insofern er sich angesichts der Sichtbarkeit von Farben und Formen aktuell gestaltet, d.h. erscheint. Das Entfallen der mimetischen Aspekte wird nicht zum Verlust, sondern zur Chance, diesen Prozess der Konstitution von Ganzheit ausschliesslich an rein anschaulichen Qualitäten zu erfahren: Die erscheinenden Beziehungen sind nichts anderes als der anschaulich werdende Sinn des Einzelnen im Ganzen. Ein anderer Sinn kommt nicht in Betracht. Es schliesst das nicht aus, dass eine ästhetische Erfahrung solch grundsätzlicher Art eine Grundstruktur des Erfahrens der Beziehungshaftigkeit von Welt ins Bewusstsein hebt, die sich epistemologisch als «kosmische Ordnung» auch durch einen Begriff fassen lässt – keinesfalls aber ist der konkrete Bildprozess eine Exemplifizierung dieses Allgemeinprinzips. Die Umschlossenheit einer Ganzheitserfahrung ist nur am individuellen So-und-nicht-anders-Erscheinen möglich: Die Ganzheit von kosmischer Ordnung ist zunächst ein rein transzendenter Wert; im individualisierten Prozess des Bildes kann er zur Erfahrung werden.

In Newmans Bildlichkeit schliesslich reduziert sich die Wirkung auf das Erscheinen von Farbe. Es kommen dadurch zwei grundlegende Faktoren zum Bewusstsein, die auch in Kandinskys und Mondrians Gestaltung wirken, dort aber sozusagen latent bleiben können, weil im Zusammenspiel verschiedener Bildebenen bzw. verschiedener Aspektmöglichkeiten des Bildes der Anschein eines sich – wie auch immer – selbst tragenden, objektiven Wirkungszusammenhangs bestehen kann.

Wenn wie bei Newman die Bildwirkungen auf ein einziges anschauliches Moment konzentriert werden, bedeutet dies, dass andere Momente entfallen, zu denen sich Beziehungen sonst knüpfen könnten. Wird eine Farbe nicht im Verhältnis zu anderen Farben oder zu bestimmten Formen oder Bedeutungen, sondern als ein absoluter Erscheinungswert bewusst, so kommt als einziger Bezugspol, zu dem dieses Erscheinen noch Beziehungen aufweist, allein der Anschauende selbst in Betracht. In der Philosophie Heinrich Barths ist nun gerade von Bedeutung, dass dieses erscheinende Rot nicht gewertet werden kann als das «Zum-Vorschein-Kommen» eines an sich Zuendegebrachten[57], das sich durch das Erscheinen einem Subjekt ankündigt (dies würde die

Erscheinung reduzieren auf eine duale Vermittlungsstruktur, in der vorauszusetzen ist, dass Auskunft gegeben werden könne über das, was erscheint, ausserhalb seines Erscheinens), und dass andererseits Wirklichkeit sich nicht in einer vorab gesetzten Objekt-Subjekt-Beziehung erschöpft, in welcher auch ein Ich angenommen werden müsste, bevor dieses wirksam wird[58]. Vielmehr charakterisiert Heinrich Barth das Erscheinen als einen Prozess, der allein in der Aktualität des Gesehen-Werdens sich zutragen kann, in dem also das In-Erscheinung-Treten, der Prozess des Erscheinens, mithin das «Wie» des Erscheinens selbst zum Bewusstseinsinhalt wird. In diesem Prozess tritt nicht allein das Phänomen als das Was der Erscheinung, sondern auch seine Beziehungshaftigkeit selbst mit in Erscheinung. Das zu Sehende wird in seinem Gesehen-Werden bewusst[59]. Das bedeutet, dass das Erscheinen zu fassen wäre als ein Prozess, in den der Anschauende konstituierend involviert ist. Unter diesem Aspekt trägt sich das Erscheinen von Rot als Rot in der Aktualität des Anschauens zu, wird im Anschauen selbst zum Bewusstseinsinhalt.

Damit ist auch schon der zweite Faktor angesprochen: dass sich nämlich die gesamten bisher bei der Betrachtung der Bilder charakterisierten Prozesse ausschliesslich in der Aktualität des Anschauens zutragen, die sich, als Akt genommen, allein im Vollzug der anschauenden Tätigkeit ergibt.

Der Anschauende steht, wenn er mimetische Bildstrukturen ausschliesslich deutet, einer objektivierten Erkenntnis gegenüber. Zusammenhang, Sinn erhält, was er sieht – besser: was er *liest* –, nur in der Transzendenz auf eine Wirklichkeit, die ausserhalb der Aktualität der bildlichen Gegebenheiten, ausserhalb der Aktualität seines Sehens liegt; hier besteht zur Bildlichkeit allein eine erkennende Beziehung. Demgegenüber zeigt sich in der Ausschliesslichkeit einer unausweichlichen Konfrontation mit einem reinen Erscheinungswert wie bei Newman, dass der Anschauende zum Bilde nicht nur in ein erkennendes, sondern auch in ein tathaft willenhaftes Verhältnis tritt. In diesem zeigt sich Zusammenhang nicht als abgelöste Bedeutung, sondern als existentielles Geschehen. Das Erscheinen von Rot ist unabdingbar verbunden mit der geistigen Präsenz des anschauenden Bewusstseins, in deren Aktualität sich dieses Erscheinen ereignet. Der Anschauende kann sich als Urheber der Prozessualität des Bildes innewerden. Die Prozessualität

des Bildes aber ist dessen Sich-Ereignen, ist nicht ein Transzendentes ausserhalb seiner. Tritt es ins Bewusstsein, kündet es hier nichts anderes an als sein Erscheinen.

Damit ist auf ein Verbindendes in Kandinskys und Mondrians Bildlichkeit gewiesen. Der Prozess der Aktualisierung verschiedenster Kräftetendenzen im Sinne eines gebärdenhaften Erfahrens und der Prozess der Konstitution von Zusammenhang ist immer schon eine Leistung des Anschauens selbst und damit ein unmittelbar Konkretes, ein Wirkliches. Der Wirkungsform Konkreter Kunst ist eigen, dass sie sich allein auf die Wirklichkeit ihres In-Erscheinung-Tretens bezieht. Sie könnte geradezu bestimmt werden durch die Suche nach der «Reinheit des Erscheinens»[60] als der Möglichkeit, im anschauenden Prozess das «Erscheinen von Erscheinung» zu gewahren. So gesehen, kann diese Kunst einzig durch das sprechen, was sie anschaulich sinnlich zeigt.

Es muss sich demgegenüber als glatter Widerspruch ausnehmen, was zugleich aus allem Angeführten resultiert, dass es sich nämlich so gesehen in der Kunst primär nicht um die Phänomene handelt.

Die entscheidende Erkenntnis eröffnet sich durch die in der Konkreten Kunst wohl jeweils auf andere Weise, aber doch stets herbeigeführte Radikalisierung des Bildprozesses auf die Anschaulichkeit selbst. Das Phänomen, wie es Barth versteht als das erscheinende Etwas, als das – wie auch immer – intendierte Resultat des Erscheinens, das eidetisch bestimmt werden kann, würde den Blick auf seine Genese verstellen. Und Erscheinen zeigte sich dann als Doppelaspekt: als In-Erscheinung-Treten sowie als Verhüllen. Der Prozess des Erscheinens der Erscheinung ist dagegen nichts anderes als das Sichtbarwerden und tritt vermöge seiner Erscheinungshaftigkeit prinzipiell als ein Komplexes – wie Barth es nennt: als ein «ästhetisches 'Zusammen'»[61] – ins Bewusstsein. Nicht das Vereinzelte, sondern das ästhetische «Zusammen», das die Erscheinung erscheinen lässt, ist das hier Anzuschauende. Es wäre daraus zu folgern, dass das Kunstwerk Erscheinungen zusammenführt – «komponiert» – in der Weise, dass deren Beziehungshaftigkeit als ästhetischer Zusammenhang im Prozess seines Werdens zum Bewusstsein kommen kann. Die ästhetische Erfahrung erweist sich als das unmittelbare Gewahrwerden von Zusammenhang.

Mit diesen Reflexionen sind Wege eröffnet, die Heinrich Barth dann

selbst nicht weiter beschritten hat. Denn wird die Wirkungsform der Konkreten Kunst beachtet als die von Werk zu Werk jeweils individuelle Prozessualität des Erscheinens von Erscheinung, so bleibt es nicht nur Postulat, sondern wird aus dem Zusammenhang begründet, weshalb das Erscheinen des Erscheinens unmittelbar als es selbst und nicht als ein durch anderes Vermitteltes begegnet: Es ist von vornherein die eigene Tat des Anschauens. Zum Bewusstsein kommt die Weise der tathaften Verbundenheit des Erscheinenden mit dem Anschauenden im Prozess des Erscheinens oder – damit identisch – im Prozess des Anschauens. Das Anschauen ist Organ und zugleich produktive Kraft der Erfahrung von Zusammenhang, von Ganzheit, von Sinn. Goethe charakterisiert die Eigenart dieses Sachverhalts beispielhaft in «Der Sammler und die Seinigen»[62]:

Ich. Diesmal kann ich wohl versichern, dass ich nicht als Philosoph gesprochen habe, es waren lauter Erfahrungssachen.
Gast. Das nennen Sie Erfahrung, wovon ein anderer nichts begreifen kann!
Ich. Zu jeder Erfahrung gehört ein Organ.
Gast. Wohl ein besonderes?
Ich. Kein besonderes, aber eine gewisse Eigenschaft muss es haben.
Gast. Und die wäre?
Ich. Es muss produzieren können.
Gast. Was produzieren?
Ich. Die Erfahrung! Es gibt keine Erfahrung, die nicht produziert, hervorgebracht, erschaffen wird.
Gast. Nun das ist arg genug!
Ich. Besonders gilt es von dem Künstler.

Das Anschauen schafft die Beziehung selbst, die es gewahrt. Das Gewahren der produktiven Eigentätigkeit des Anschauens kann zum Schlüssel für die Erkenntnis der ästhetischen Einheit des künstlerischen Prozesses werden. Es ist damit jedoch nur eine Seite der Sache beachtet.

Der Widerspruch, den Goethe mit der Rolle des Gastes zu Wort kommen lässt, liegt im Einwand der Willkür. Inwiefern kann dem Erscheinen, wenn es denn Produkt des subjektiven Aktes des Anschauens ist, Objektivität zukommen? Wozu das anschauliche Gebilde,

wenn das Anschauen seinen Wahrnehmungsinhalt selbst erzeugt? Diese Fragen beantworten sich allein durch die anschauende Praxis – wie sie im Anblick der Bilder von Kandinsky, Mondrian und Newman zu üben ist. Der analytische Durchgang durch die hier betrachteten Kunstwerke führte nicht auf ein einheitliches Schema von Gestaltung konkreter Bildelemente. Vielmehr erwies sich, dass die jeweils durch die im Werk zusammengestellten – komponierten – Phänomene durch diese so und nicht anders vor Augen gebrachte Zusammenstellung erst den Anlass bieten, die bei der Malerei im Zweidimensionalen – flächig – verteilten Sinnesgegebenheiten miteinander zu verbinden. Diese Verbindungen sind nicht willkürlich. Das Prinzip gegenständlich-begrifflicher Verbindung ist hier schon mehrfach angesprochen worden. Fallen aber die mimetischen Anhalte fort, treten andere Verbindungswerte ins Bewusstsein. Das Rot in Newmans Gestaltung kann – wenn es nicht mehr als «Eigenschaft von Etwas» figuriert – nur noch als seine eigene Wirkung gefasst werden. Das reine Erscheinen der Farbe ist die unmittelbare Evidenz ihrer Eigenqualität. Rot kann in diesem Bilde nur an Rot erfahren werden. Es ist ein Erscheinendes, das das Prinzip seines Erscheinens – sein «inneres Gesetz» – zugleich als Qualität seines In-Erscheinung-Tretens mitanzeigt. Jegliche malerischen Manipulationen – Fortfall der Mimesis, «Dekomposition», Verabsolutierung des Farbwerts – dienen dazu, die reine Erscheinungsqualität dieser Farbe zur Wirkung werden zu lassen. Bei diesem Rot sind es Wirkungen des Anspringens, der Übermacht, der Überwältigung. Das sinnlich Anschaubare leitet das Anschauen in einen Prozess, der ebendiese Gestalt von Erlebnisqualitäten annimmt. Entsprechendes zeigt sich an Mondrians sowie an Kandinskys Bildlichkeit. Das sinnlich Erscheinungshafte individualisiert auch dort den subjektiven Prozess des Anschauens in bezug auf die Objektivität der Eigengesetzlichkeit eines bestimmten Wirkungszusammenhangs von Gestalt-Kräften. Metaphorisch gesagt, nimmt die subjektiv vollzogene anschauliche Bewegung an der so und nicht anders vor Augen gestellten sinnlichen Gegebenheit des Kunstwerks Gestalt an, wird zur objektiven Gebärde.

Ohne die Sinnlichkeit wäre dem anschauenden Prozess die Impulsierung und die objektiv gestaltenden, begrenzenden, leitenden Kräfte nicht gegeben. Das Prinzip des Ästhetischen zeigt sich einmal mehr in dieser Tatsache. Die Erscheinung – die Sinnesgegebenheit – des Kunst-

werks, selbst nicht der Zusammenhang, selbst nicht die Gebärde, dient der durch nichts anderes anschaulich zu gewinnenden Individuation der konkreten prozessualen Beziehungsgestalt, in der die jeweils bestimmte Ganzheit erscheint – als das wirkende Bild.

Als künstlerische Gestalt kann das Bild die Weise seines Erscheinens, mithin das Prinzip seiner jeweils zu aktualisierenden ästhetischen Einheit, zur Erscheinung bringen. Hier kann die sinnliche Sichtbarkeit nicht abgelöst werden von einem Transzendenten als einer anderen Wirklichkeit. Das Transzendente wirkt hier im Modus der Sichtbarkeit. Das Bild als konkrete Gestalt erweist sich als Ort, wo Sichtbarkeit als ein sinnliches und zugleich geistiges Ereignis bewusst wird. Das Transzendente wird zum Sichtbaren.

Anmerkungen

[1] Den Begriff «Konkrete Kunst» sowohl für Kandinskys als auch Mondrians und Newmans Malerei gleichermassen anzuwenden, rechtfertigt sich durch das Manifest der «Art Concret» in den Formulierungen Theo van Doesburgs: «Peinture concrète et non abstraite, parceque rien n'est plus concret, plus réel qu'une ligne, qu'une couleur, qu'une surface», abgedruckt in: Michel Seuphor, L'Art abstrait. Ses Origines. Ses Maîtres, Paris 1950, 13. In diesem Sinne auch formuliert Kandinsky: «So stellt die abstrakte Kunst neben die 'reale' Welt eine neue, die äusserlich nichts mit der 'Realität' zu tun hat. Innerlich unterliegt sie den allgemeinen Gesetzen der 'kosmischen Welt'. So wird neben die 'Naturwelt' eine neue 'Kunstwelt' gestellt, eine ebenso reale Welt, eine konkrete. Deshalb ziehe ich es persönlich vor, die sogenannte 'abstrakte' Kunst *Konkrete Kunst* zu nennen» (Wassily Kandinsky, Essays über Kunst und Künstler, hrsg. von Max Bill, Stuttgart 1955, 215).
Unter den hier zu entwickelnden Gesichtspunkten ist damit nicht eine historische, sondern nur eine systematische Kategorie angesprochen: Konkrete Kunst als Gestaltungsprinzip anschaulicher Evidenz. Abstraktion wäre dagegen als eine Gestaltung abzuheben, die – auf welchem Weg auch immer – ihre Formen auf eine Wirklichkeit ausserhalb ihrer selbst bezieht; im strengen Sinne wäre also gerade auch eine aus mimetisch-abbildlichen Strukturen resultierende Gestaltung als «abstrakt» anzusprechen. Vgl. dazu Michael Bockemühl, Innocence of the Eye und Innocence of the Meaning. Zum Problem der Wirklichkeit in der realistischen Malerei von Gustave Caillebotte, in: Modernität und Tradition, Festschrift für Max Imdahl, München 1985, 30f. Es mag hier als Hinweis genügen, dass Mondrians Malerei unter diesen Kriterien als Konkrete Malerei nur angesprochen werden kann in bezug auf sein Schaffen nach 1921 (vgl. Anm. 45). Seine früheren Formen resultieren auch im hier angeführten Bedeutungszusammenhang aus abstrahierenden Verfahren.

[2] Vgl. die Rückführung abstrakter Formen auf Sinnfigurationen der Mystik, des Okkultismus usw. z.B. bei Maurice Tuchmann, Verborgene Bedeutungen in der ab-

strakten Kunst, in: Das Geistige in der Kunst: abstrakte Malerei 1890-1985, Maurice Tuchmann und Judi Freeman, hrsg. unter der Mitarbeit von Carel Blotkamp ..., Stuttgart 1988, 17-61. Hier ist auch besonders zu beachten der dort abgedruckte Einwand von Richard Diebenkorn zu den Thesen Tuchmanns ebd., 60, Spalte 6f. Bei einer derart grossen Fülle von Kunstdokumenten der gegenstandslosen Kunst haben Verallgemeinerungen wenig Sinn. Die Stellung Kandinskys zu Theosophie und Anthroposophie – vgl. Sixten Ringbom, Kandinsky und das Okkulte, in: München, Städtische Galerie im Lenbachhaus, Ausstellungskatalog: Kandinsky in München. Begegnungen und Veränderungen 1896-1914, 18. August bis 17. Oktober 1982, hrsg. von Armin Zweite, München 1982, 85-105 – ist dokumentierbar, ebenso die Mondrians; vgl. Carel Blotkamp, Mondrian und Steiner, in: Andreas Burnier, Michael Bockemühl u.a., Die Wirklichkeit des Geistigen in der abstrakten Kunst, Stuttgart 1988, 31-34. Das Verhältnis der Künstler zu den entsprechenden geistigen Strömungen ist jeweils differenziert zu untersuchen. Und ebenso sind – vor einer Beurteilung dieser Verhältnisse – die einzelnen Richtungen selbst zu differenzieren, z.B. ob es sich im einzelnen um reine Formtradierungen oder um die Darstellung visionärer Impressionen oder um Diagramme, Farbangaben usw. handelt, die zur Erläuterung übersinnlicher Erfahrungen eingesetzt werden. In allen drei Fällen liegt der entscheidende Punkt in der Annahme, dass es sich um Verbildlichungen einer den Sinnen nicht unmittelbar zugänglichen Welt und in diesem Sinne um Deutbarkeiten sonst undeutbarer Bildmomente handle. Die Chance, die von den Gestaltungen Konkreter Kunst eröffneten Erfahrensmodi und -werte als solche zu fassen, wird damit vergeben. Vgl. dazu Michael Bockemühl, Abstrakte Kunst und die ästhetische Wirklichkeit, a.a.O., 77-92.

[3] Vgl. dazu Johannes Langner, Gegensätze und Widersprüche – das ist unsere Harmonie. Zu Kandinskys expressionistischer Abstraktion, in: München, a.a.O. (Anm. 2) 131. Dagegen auch Michael Bockemühl, a.a.O. (Anm. 2) 80.

[4] Vgl. Hans Sedlmayr, Kunst, Nichtkunst, Antikunst, wieder abgedruckt in: Kunst und Wahrheit. Zur Theorie und Methode der Kunstgeschichte, Mittenwald 1978, 198-230. Zur Unterscheidung von «Kunstwerk» und «ästhetisches Objekt», 207f.; mit direkter Erwähnung der «abstrakten geometrischen Gemälde» von Mondrian 228.

[5] Vgl. Hans Sedlmayr, Das Problem der Wahrheit, a.a.O. (Anm. 4) 153ff. und: Probleme der Interpretation, a.a.O., 111ff., wo dargelegt wird, Aufgabe sei es, die «richtige Interpretation» zu finden, die sinngemäss die einzig gültige Wahrheit als die Aussage des Kunstwerks beinhaltet.

[6] Hans Sedlmayr, a.a.O. (Anm. 4) 201.

[7] Heinrich Barth, Erkenntnis der Existenz, Basel 1965, 106; vgl. Hans Rudolf Schweizer/Armin Wildermuth, Die Entdeckung der Phänomene. Dokumente einer Philosophie der sinnlichen Erkenntnis, Basel 1981, 367.

[8] Die Entdeckung ..., a.a.O. (Anm. 7) 363.

[9] Vgl. Rudolf Steiner, Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller, Berlin/Stuttgart 1886, zit. nach Dornach 1960^2, 43ff.

[10] Heinrich Barth, a.a.O. (Anm. 7) 112.

[11] Ebd. 105.

[12] Wassily Kandinsky, Komposition IV, 1911, Öl auf Leinwand, 159,5×250,5 cm, Düsseldorf, Kunstsammlung Nordrhein-Westfalen.

[13] Kandinskys «Studie zu Komposition IV von 1911» (Figur 1) – Bleistift, Kohle, Aquarell, 18,5×27,1 cm, Musée National d'Art Moderne, Paris, Donation Nina Kandinsky, Derouet/Boissel 1984/85, Nr. 119 – zeigt eine Einteilung der Bildfläche in eine rechte und eine linke Hälfte, welche in sich wiederum je in der Mitte unterteilt werden, sowie die Mittelhorizontale in Bleistiftlinien. Es entspricht dies wohl einer Quadrierung des Blattes zur Übertragung auf ein grösseres Format; vgl. Hans Christoph von Tavel in: Kunstsammlung Bern 1986, Ausstellungskatalog: Der Blaue Reiter, 59. Es kann diese Tatsache jedoch auch als Bestärkung der Annahme dienen, Kandinsky habe mit einer solchen Bildfeld-Teilung von vornherein auf zwei miteinander kontrastierende Bild-Seiten zugearbeitet. Vgl. dazu Felix Thürlemann, Kandinsky über Kandinsky. Der Künstler als Interpret eigener Werke, Bern 1986, 94ff, sowie Jean-Marie Floch, Kandinsky: sémiotique d'un discours plastique non figuratif, Communications 34 (1981), 135-157, zitiert nach Thürlemann, 136. Floch (ebd. 137) sowie Thürlemann (a.a.O. 103f.) weisen jedoch auf eine Gliederungsmöglichkeit der Bildfläche im Sinne einer Dreiteilung (linker Flügel, Mitte, rechter Flügel). Das würde der Tatsache gerecht, dass sowohl die Zone des blauen Mittelbogens wie jeweils die Seiten für sich eine gewisse kompositorische Selbständigkeit zeigen. Auf die Möglichkeit, dass innerhalb einer Gesamtkomposition einzelne z.T. miteinander kontrastierende, in sich selbständige Kompositionen begegnen können, weist Kandinsky selbst hin; vgl. Wassily Kandinsky, Über das Geistige in der Kunst, Bern 1973[10], 72. Hinweise gibt auch Kandinskys sog. «Fragment zu Komposition IV (Kosaken)», (Figur 2) 1910; Öl auf Leinwand, 94,5×130 cm, London, Tate Gallery. Thürlemann (ebd. 104) weist darauf hin, dass die Komposition dieses Bildes der Mitte und dem linken «Flügel» von «Komposition IV» entspricht.
Damit ist auf die hohe Komplexität allein schon innerhalb der graphisch-formalen Ebene gewiesen, im Sinne einer sowohl binären als auch tertiären Struktur, die ihrerseits noch chiastisch aufgebaut ist in bezug auf oben und unten. Da im hier folgenden Versuch auf das Problem einer unmittelbaren textualen Semantik dieses graphischen Gefüges nicht weiter eingegangen werden kann, mag der Hinweis auf dieses Strukturpotential sowie das der Farbgliederung und der Farbwahl – auch im Sinne einer *physiognomischen Evidenz*, wie sie von Thürlemann exemplarisch herausgearbeitet wird (a.a.O. 119-135) – genügen. Es wird im Folgenden zu den von Thürlemann dargelegten Möglichkeiten rezipierender Sinn-Erfassung die Möglichkeit einer interaktiven Aktualisierung der je in sich komplexen kategorialen Bild-Ebenen insgesamt zueinander herausgestellt.

[14] Die relative Eigenständigkeit der von Thürlemann angesprochenen Binär- und zugleich Tertiär-Flächengliederung in Einzelkompositionen (vgl. Anm. 13) zeigt hierin gerade ein übergreifendes Prinzip, in welchem sich die Konsistenz der *ganzen* Komposition zeigt, dergegenüber sich die unter verschiedenen Aspekten als binäre oder tertiäre Glieder zu wertenden Einzelkompositionen als *Teile* der Gesamtkomposition abheben lassen.

[15] Die hier aus Wirkung und Gegenwirkung fassbar werdende Spannung resultiert nicht aus einer der genannten «Einzelkompositionen», sondern betrifft unabdingbar das Bildganze. Das Ganze ist also nicht Synthese der Einzelfiguration. Unter diesem Aspekt wird das Prinzip des Erfassens von Tendenzen am deutlichsten. Und eben hier lässt sich am wenigsten von einer – wenn auch gegebenenfalls sich selbst deutenden – «Zeichenstruktur» sprechen. Diese kann nur von der so und nicht anders begegnen-

den Gewordenheit ausgehen. Mit dem Erfassen von Tendenzen werden Möglichkeiten aufgezeigt. Interessant ist hier der Gegenvergleich mit Kandinskys «Zeichnung zu Komposition IV» (Figur 3), 1910/11, Bleistift und Kohle, 10,2×20 cm, Legs Nina Kandinsky, Musée National d'Art Moderne, Paris. Hier ist keine «Verklammerung» durch den Mittelbogen gegeben: Der «Fächer» gleitet nach beiden Seiten hin auseinander.

16 Vgl. dazu ausführlicher Michael Bockemühl, Bild und Gebärde. Zu den Chancen eines bildlichen Verstehens, in: Kunstforum international, Bd. 88, März/April 1987, 96-103.

17 Hans Georg Gadamer charakterisiert diese Variabilität als «Spielraum» im Hinblick auf die Evokationen von Sprache. Die Tatsache, dass eine Beschreibung in jedem dichterischen Werk von jedem Leser verschieden ausgefüllt wird und doch dieselbe Sache beschrieben ist, betrachtet er als eine mit weitreichenden Konsequenzen. «Es zeigt nämlich, dass das durch Worte Evozierte eine Art von Virtualität besitzt. Es hat keine Wirklichkeit, keine aktualisierte Determiniertheit, sondern lässt gerade in seiner Virtualität eine Art Spielraum von Aktualisierungsmöglichkeiten anklingen.» Über das Lesen von Bauten und Bildern, in: Modernität und Tradition, Festschrift Max Imdahl, hrsg. von Gottfried Boehm, Karlheinz Stierle, Gundolf Winter, München 1985, 102. Folge: Das Eigentliche des Erschliessens einer Bildgestalt ist, «dass wir an der Sinnfigur, der wir begegnen, Teil gewinnen» (ebd.).

18 Auch hier verdeutlicht ein Vergleich mit Kandinskys «Titelblatt-Entwurf für die Monographie 'Salon Isdebsky'» (Figur 4), 1911, Gabriele Münter-Stiftung, Städtische Galerie im Lenbachhaus, München, Holzschnitt, 28,2×27,9 cm, die Wirkung einer gegenüber «Komposition IV» geschlossenen mittleren Dunkelfläche. Die Wirkung der in der «Komposition IV» unterbrochenen Dunkelfläche kommt der gänzlich geschlossenen im Holzschnitt sehr nahe.

19 Kandinsky hat in seinen Studien der Entsprechung von Formen und Farben grosse Aufmerksamkeit gewidmet und ist bei der Bildkonzeption sehr bewusst mit diesem Problem umgegangen. Die rund umgrenzte mittlere Blaufläche und die hier erwähnte dreieckig gespitzte Umrandungslinie der rechten gelben Fläche – aber auch das Überfliessen der gelben Farbe über die schwarzen Begrenzungslinien – erscheinen vor allem in der Isolation eines sprachlichen Diskurses, wie er hier geführt wird, geradezu als Exemplifikationen von Kandinskys Theorie: «Dabei lässt sich leicht bemerken, dass manche Farbe durch manche Form in ihrem Wert unterstrichen wird und durch andere abstumpft. Jedenfalls spitze Farben klingen in ihrer Eigenschaft stärker in spitzer Form (z.B. Gelb im Dreieck). Die zur Vertiefung geneigten werden in dieser Wirkung durch runde Formen erhöht (z.B. Blau im Kreis). Natürlich ist es andererseits klar, dass das Nichtpassen der Form zur Farbe nicht als etwas 'Unharmonisches' angesehen werden muss, sondern umgekehrt als eine neue Möglichkeit und also auch Harmonie.» Kandinsky, a.a.O. (Anm. 13) 68f.

Kandinskys Intention wäre aber verkannt, wenn solche Entsprechungen nur als theoretische Setzungen genommen würden. Für Kandinsky handelt es sich um das Aufspüren ästhetischer Gesetzmässigkeiten, die nur anschaulich realisiert werden können. Hierin und nicht in vereinzelten inhaltlichen physiologisch-psychologischen oder theosophisch-anthroposophischen Adaptionen liegt seine künstlerische Kongenialität zu Goethe und Steiner. Vgl. Michael Bockemühl, a.a.O. (Anm. 2) 82.

Im Hinblick auf die Gesamtkomposition vermerkt Kandinsky, dass sich die von ihm angesprochenen Entsprechungsmomente von Farbe und Form konkret nie in den vom Künstler didaktisch reduzierten Grundtypen zeigen, sondern dass diese anschaulichen Werte in Richtung auf eine bestimmte Entsprechungsqualität – «Klang» – tendieren. Vgl. Clark V. Poling, Kandinsky-Unterricht am Bauhaus, Weingarten 1982, 72ff.

20 Vgl. Kandinsky, Komposition IV. Nachträgliches Definieren, zitiert nach dems., Rückblick, mit einer Einleitung von Ludwig Grote, Baden-Baden 1955, 36 (Ersterscheinung im Album Kandinsky 1901-1913, Verlag «Der Sturm», Berlin 1913, XXXIf.) unter dem Titel «Notizen».

21 – mit allen Implikationen einer in ihren anschaulichen Valenzen aktivierbaren Bildpotentialität, wie sie etwa von Theodor Hetzer, Giotto. Seine Stellung in der europäischen Kunst, Frankfurt a.M. 1960^2, herausgearbeitet werden.

22 Kandinsky mit Bezug auf «Komposition IV», a.a.O. (Anm. 20) 38f.

23 Ebd.

24 Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang auch die Bedeutung von Kandinskys Begriff der «Spannung», die Thürlemann herausarbeitet: Spannung bedeutet nicht nur eine «dem Element innewohnende Kraft», sondern zugleich auch deren Richtung (oder Gerichtetheit). Thürlemann macht ausserdem deutlich, dass dieser Begriff auch die *«effektive Unbewegtheit»* der sinnlichen Bildformation und die «beim Wahrnehmungsprozess *empfundene Bewegtheit* in komplexer Weise gleichzeitig bezeichnen kann». Thürlemann, a.a.O. (Anm. 13) 168.

25 Vgl. Kandinsky, a.a.O. (Anm. 20) 36 unter Punkt 9: «Auflösungen».

26 So allein kann der Begriff des Mimetischen nur bestimmt werden. Vgl. dazu Wladimir Weidlé, Gestalt und Sprache des Kunstwerks. Studien zur Grundlegung einer nichtästhetischen Kunsttheorie, Mittewald 1981, 41-65 (Kapitel: Vom Sinn der Mimesis).

27 Beide Begriffe werden von Kandinsky in den Notizen zu «Komposition IV» verwendet – unter Punkt 2 und 4. Kandinsky, a.a.O. (Anm. 20) 35.

28 Der Begriff wurde von Will Grohmann eingeführt, vgl. Will Grohmann, Wassily Kandinsky: Leben und Werk, Köln 1961^2, 122.

29 Michael Bockemühl, Die Wirklichkeit des Bildes. Bildrezeption als Bildproduktion. Rothko, Newman, Rembrandt, Raphael, Stuttgart 1985, zeigt anhand exemplarischer Darstellungen die Wirkungsmöglichkeit anschaulicher Sinnstiftung angesichts mimetischer Malerei anhand von Bildstrukturen von Rembrandt und Raphael (vgl. Kap. 6 und 7).

30 – im Sinne «gegenständlicher Reste» (Kandinsky). Vgl. dazu auch die entsprechenden Einschränkungen in der Weise, wie Kandinsky solche Begriffe zur Charakteristik seiner Bilder einsetzt, von Thürlemann, a.a.O. (Anm. 13) 77-89.

31 Kandinsky, a.a.O. (Anm. 20) 35 unter Punkt 4,2: «Modellierte Spitzen des Blau sind voneinander durch die zwei senkrechten schwarzen Linien abgeteilt (Spiesse)».

32 Begriff von Will Grohmann, a.a.O. (Anm. 28) 122 und die Kritik von Thürlemann, a.a.O. (Anm. 13) 78f.

33 So Hans Konrad Roethel, Kandinsky, München 1982, 82.

34 Vgl. auch Werner Schmalenbach in: Bilder des 20. Jahrhunderts, Kunstsammlung Nordrhein-Westfalen, Düsseldorf, München 1986, 14f.

35 Vgl. Anm. 32.

[36] Roethel, a.a.O. (Anm. 33), gibt im Hinblick auf «Zweifel, die verständlicherweise gegen zu 'wildes' Hineinlesen von figürlichen Elementen in abstrakte Gemälde des Meisters» vorgebracht werden, den Hinweis auf von Kandinsky selbst verwendete Begriffe. Diese sind aber von Kandinsky gerade nicht inhaltlich narrativ eingesetzt. Vgl. Thürlemann, a.a.O. (Anm. 13) 78.

[37] Will Grohmann, a.a.O. (Anm. 28) 122 – zugleich ein symptomatischer Ausdruck für eine Interpretationsstruktur, die das Sichtbare auf seine «Wesentlichkeit», die «hinter» ihm steht, transzendiert.

[38] Piet Mondrian, Komposition mit Rot, Gelb und Blau, 1927, 61×40 cm, Amsterdam, Stedelijk Museum.

[39] Weder der «Goldene Schnitt» noch «harmonische Teilungen» noch die von Adolf Hoelzel so genannte «Meisterformel»; vgl. Vortrag Adolf Hoelzel 1911, abgedruckt in: Katalog Sindelfingen, Adolf Hoelzel, 1987, 159.

[40] Vgl. Max Imdahl, in: Arbeiter diskutieren moderne Kunst, Seminare im Bayerwerk Leverkusen, Berlin 1982, 83.

[41] Ebd.

[42] Vgl. Max Imdahl, «Is it a Flag, or is it a Painting?». Über mögliche Konsequenzen der Konkreten Kunst, in: Wallraf-Richartz-Jahrbuch, Bd. XXXI, Köln 1969, 206.

[43] «Diese Flächen [*Farbflächen* – Einfügung M. B.] sind sowohl in ihrer Dimension (Linie) als auch durch ihre Tonwerte (Farbe) imstande, Raum zu gestalten, ohne den Raum perspektivisch auszudrücken». Piet Mondrian, in: De Stijl, Schriften und Manifeste, hrsg. von Hagen Bächler, Herbert Letsch, Leipzig/Weimar 1984, 82. Vgl. auch Piet Mondrian, Le Néo-Plasticisme: Principe général de l'équivalence plastique, 1920, wiederabgedruckt in: The New Art – the new Life, the collected writings of Piet Mondrian, London 1987, 132ff.

[44] Vgl. Michel Seuphor, Piet Mondrian. Leben und Werk, Köln 1957, 141ff.

[45] – so ab 1921. Vgl. Clara Weyergraf, Piet Mondrian und Theo van Doesburg, München 1979, 27ff.

[46] – aus den Jahren 1912 bis 1914 ca. 25 Gemälde. Vgl. L'opera completa di Mondrian, hrsg. von Maria Grazia Ottolenghi, Mailand 1974, 103f.

[47] Piet Mondrian, Dialog über die Neue Gestaltung, in: De Stijl, Nr. 4, 37-39; Nr. 5, 49-53. Deutsche Übersetzung in: Hans L. C. Jaffé, Mondrian und De Stijl, Köln 1967, insbes. 114: «Wenn Sie sich vorstellen, dass ich bei der Darstellung eines Baumes immer mehr vom Gebogenen abstrahierte, dann werden Sie auch verstehen, dass am Ende nur sehr wenig von der Erscheinung eines Baumes übrigblieb.»

[48] Piet Mondrian: «Gleichgewichtsbeziehungen sind es, wodurch die Einheit, die Harmonie, das Universale sich gestalterisch in der Verschiedenheit, in der Mannigfaltigkeit, im Individuellen, im Natürlichen ausdrücken. Wenn wir uns auf Gleichgewichtsbeziehung konzentrieren, können wir also im Natürlichen Einheit gewahren. Freilich tritt im Natürlichen die Manifestation der Einheit nur verschleiert hervor. Obwohl sie im Natürlichen nicht zum exakten Ausdruck gelangt, kann aber doch alle Erscheinung auf diese Manifestation zurückgeführt werden. Der exakte Ausdruck der Einheit kann daher gestaltet werden, er *muss* gestaltet werden, da er in der sichtbaren Wirklichkeit nicht anschaulich wird.
Stellt sich Gleichgewichtsbeziehung in der Natur durch Position, Dimension und Wert der natürlichen Erscheinungsformen und ihrer Farben dar, 'abstrakt' gestaltet

sie sich durch Position, Dimension und Wert von gerader Linie und rechteckiger Farbfläche.
In der Natur können wir wahrnehmen, dass alle Beziehungen von einer Urbeziehung beherrscht werden: es ist die des extremen Einen zu dem extremen Anderen.
Die abstrakte Weise der Gestaltung von Beziehungen gestaltet diese Urbeziehung in Bestimmtheit durch Zweiheit der Position im rechten Winkel zueinander. Diese Positionsbeziehung ist die ausgewogenste, weil darin die Beziehung des extremen Einen zum extremen Anderen in vollkommener Harmonie ausgedrückt wird und alle anderen Beziehungen umfasst.
Sehen wir diese beiden Extreme als Manifestation des Innerlichen und des Äusserlichen, so finden wir in der Neuen Gestaltung das Band zwischen Geist und Leben nicht zerrissen. Wir sehen die Neue Gestaltung nicht als Leugnung des vollen Lebens: wir sehen sie als die Versöhnung der Dualität von Geist und Materie.
Können wir auch durch Anschauung zu der Erkenntnis gelangen, dass die Existenz aller Dinge für uns ästhetisch durch Gleichgewichtsbeziehungen bestimmt wird, so ist die Idee von dieser Manifestation der Einheit im Keim doch schon in unserem Bewusstsein enthalten. Denn unser Bewusstsein ist ein Teil des universalen Bewusstseins, das Einheit ist.» (a.a.O. 38f.).

49 Barnett Newman, Who's Afraid of Red, Yellow and Blue II, 1967, Acryl auf Leinwand, 305,5×257,5 cm, Stuttgart, Staatsgalerie.

50 Josef Albers unterscheidet zwei Ebenen des Bild-Erfassens, indem er den ästhetischen Gegenstand und seine Wirkung getrennt anspricht als «factual fact» und als «actual fact»; vgl. Josef Albers, Interaction of Color, New Haven 1963, 15. Bei Newmans Farbgestaltung ist zu bemerken, dass – entgegen einer möglichen Vorerwartung – das «factual fact» anschaulich nicht greifbar ist, da es spontan schon selbst nur übergänglich gesehen werden kann – als «actual fact», als Wirkung. Die Faktizität, die «materielle Gegebenheit» dieser Farbe ist allein zu *wissen*, hätte mithin im hier dargelegten Zusammenhang als transzendenter Wert zu gelten.

51 Lawrence Alloway, Systemic Painting, in: Minimal Art. A Critical Antology, Gregory Battcock, New York 1968, 40, betont hinsichtlich der Gestaltung bei Newman: «There are no subdivisions or placement problems». Dass eine solche Aussage möglich erscheint, kann durch nichts anderes als durch Aufteilungen und Anordnungen vermittelt werden. Das Gestaltungsproblem verschärft sich daher, da es als solches hinter den Ausdruckswerten des Ungestalteten zurücktreten muss. Barnett Newman war sich dieser Frage sehr wohl bewusst: «Ich wusste, dass ich den Umriss (*shape*) bestätigen musste, aber indem ich so handelte, musste ich den *shape* unsichtbar, *shapeless* machen.» Barnett Newman in: Basel 1969, Barnett Newman. 22 Lithographien, Katalog Kunstmuseum Basel 1969.

52 Vgl. die Bemerkungen des Künstlers in: Thomas B. Hess, Barnett Newman, New York 1969, 38. Dazu auch Max Imdahl, Newman – Who's Afraid of Red, Yellow and Blue, Stuttgart 1971. Werkmonographien zur bildenden Kunst Nr. 147, 17.

53 Vgl. Michael Bockemühl, a.a.O. (Anm. 29) 63.

54 Ebd. 59ff.

55 Philip Taaffe, We Are Not Afraid, 1985, Linoldruck-Collage, Acryl auf Leinwand, 304×259 cm, London, Saatchi Collection/New York, Pat Hearn Gallery.

56 Vgl. Anm. 20.

[57] Vgl. Heinrich Barth, a.a.O. (Anm. 7) 114.
[58] Ebd. 107ff.
[59] Ebd. 156f.
[60] Ebd. 112.
[61] Ebd. 113.
[62] Johann Wolfgang von Goethe, Der Sammler und die Seinigen, Hamburger Ausgabe Bd. 12, 1981[9], Schriften zur Kunst, Schriften zur Literatur, Maximen und Reflexionen, 85.

Farbige Abbildungen

1. Wassily Kandinsky, Komposition IV, 1911, Öl auf Leinwand, 159,5×250,5 cm, Düsseldorf, Kunstsammlung Nordrhein-Westfalen.
2. Piet Mondrian, Komposition mit Rot, Gelb und Blau, 1927, 61×40 cm, Amsterdam, Stedelijk Museum.
3. Barnett Newman, Who's Afraid of Red, Yellow and Blue II, 1967, Acryl auf Leinwand, 305,5×257,5 cm, Stuttgart, Staatsgalerie.
4. Philip Taaffe, We Are Not Afraid, 1985, Linoldruck-Collage, Acryl auf Leinwand, 304×259 cm, London, Saatchi Collection/New York, Pat Hearn Gallery.

Figurenverzeichnis

1. Kandinsky, Studie zu Komposition IV, 1911, Bleistift, Kohle, Aquarell, 18,5×27,1 cm, Musée National d'Art Moderne, Paris, Donation Nina Kandinsky, Derouet/Boissel 1984/85, Nr. 119.
2. Kandinsky, Fragment zu Komposition IV (Kosaken), 1910; Öl auf Leinwand, 94,5×130 cm, London, Tate Gallery.
3. Kandinsky, Zeichnung zu Komposition IV, 1910/11, Bleistift und Kohle, 10,2×20 cm, Legs Nina Kandinsky, Musée National d'Art Moderne, Paris.
4. Kandinsky, Titelblatt-Entwurf für die Monographie «Salon Isdebsky», 1911, Gabriele Münter-Stiftung, Städtische Galerie im Lenbachhaus, München, Holzschnitt, 28,2×27,9 cm.

Bibliographie der Schriften von Heinrich Barth

Die mit * gekennzeichneten Schriften sind abgedruckt in: Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik, Basel/Stuttgart 1967 (letzter Titel unter I).

I. Selbständige Veröffentlichungen

Descartes' Begründung der Erkenntnis. Inaugural-Dissertation, der Philosophischen Fakultät der Universität Bern vorgelegt 1913. Akademische Buchhandlung von Max Drechsel, Bern 1913 (89 Seiten).

Die Seele in der Philosophie Platons. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1921 (321 Seiten).

Das Problem des Ursprungs in der Platonischen Philosophie. Antrittsvorlesung an der Universität Basel, gehalten am 23. November 1920. Chr. Kaiser, München 1921 (21 Seiten).

Ethische Grundgedanken bei Spinoza, Kant und Fichte. Akademischer Vortrag, gehalten in Basel am 9. Januar 1923. In: Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiete der Theologie und Religionsgeschichte, Nr. 105. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1925 (32 Seiten).

Philosophie der Praktischen Vernunft. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1927 (377 Seiten).

Das Problem der Autorität. Vortrag, gehalten an einer Pfarrkonferenz in Bern. Gotthelf, Bern 1929 (30 Seiten).

Das Problem des Bösen. Akademischer Vortrag, gehalten in Basel am 18. November 1930. Helbing und Lichtenhahn, Basel 1931 (21 Seiten).

Eidos und Psyche in der Lebensphilosophie Platons. In: Philosophie und Geschichte, (Eine Sammlung von Vorträgen und Schriften aus dem Gebiet der Philosophie und Geschichte) Nr. 36. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1932 (47 Seiten).

*Das Sein in der Zeit. In: Philosophie und Geschichte, Nr. 42. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1933 (31 Seiten).

Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins. Helbing & Lichtenhahn, Basel 1935 (214 Seiten).

Zur Neubesinnung über Ziele, Grundlagen und Möglichkeiten unserer Schulbildung. Vortrag, gehalten an der Jahresversammlung der Staatlichen Schulsynode des Kantons Baselstadt am 3. Dezember 1937. Helbing & Lichtenhahn, Basel 1938 (28 Seiten).

Der Sinn der Demokratie. Vortrag, gehalten in der Philosophischen Gesellschaft Basel am 28. Februar 1940. Helbing & Lichtenhahn, Basel 1941 (30 Seiten).

Der Schweizer und sein Staat. Vortrag, gehalten in der Ortsgruppe Basel der Neuen Helvetischen Gesellschaft am 21. November 1940. Helbing & Lichtenhahn, Basel 1941 (32 Seiten).

Volksherrschaft und Gottesherrschaft. In: Kriegszeit und Gotteswort Nr. 20. Vortrag, gehalten im Positiven Gemeindeverein St. Elisabethen-Gundeldingen am 19. Januar 1941. Evangelische Buchhandlung, Basel 1941 (23 Seiten).

Von den Anfängen der Griechischen Philosophie. Akademischer Vortrag, gehalten in Basel am 22. Februar 1944. Benno Schwabe, Basel 1944 (15 Seiten).

Grundlagen der Gemeinschaft. Fragen und Antworten eines Schweizers. (Im Neuen Winterthurer Tagblatt im Jahre 1943 erschienene Aufsätze). Verlag der Buchdruckerei Winterthur, Winterthur 1944 (99 Seiten).
Sein oder Nicht-Sein, das ist hier die Frage. Maturitätsansprache, gehalten am Städtischen Gymnasium Biel am 24. September 1946. Herausgegeben vom Städtischen Gymnasium Biel 1946 (23 Seiten).
Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte, 1. Teil: Altertum und Mittelalter. Benno Schwabe, Basel 1947 (390 Seiten).
Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte, 2. Teil: Neuzeit. Benno Schwabe, Basel 1959 (634 Seiten).
Erkenntnis der Existenz. Grundlinien einer philosophischen Systematik. Schwabe, Basel/Stuttgart 1965 (722 Seiten).
Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik. Abhandlungen. In Verbindung mit Hans Grieder und Armin Wildermuth herausgegeben von Günther Hauff. Schwabe, Basel/Stuttgart 1967 (371 Seiten).

II. Zeitschriftenaufsätze und Beiträge zu Kollektivpublikationen

Gotteserkenntnis. In: Vorträge an der Aarauer Studentenkonferenz 1919 (zusammen mit einem Vortrag von Emil Brunner), S. 35-79. Kober'sche Verlagsbuchhandlung, Basel 1919. Auch in: Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I, hg. von J. Moltmann. Chr. Kaiser, München 1962, 221-255.
Immanuel Kant. In: Der Aufbau, Sozialistische Wochenzeitung, Jg. 5, Nr. 25-28. Genossenschaftsdruckerei, Zürich 1924.
Ein Kantbuch. Hermann Kutter, Im Anfang war die Tat. In: Zwischen den Zeiten, Jg. 2, 1924 (Heft 3) S. 31-42. Chr. Kaiser, München.
Korreferat zu H. Knittermeyer, Kant und der Protestantismus der Gegenwart. Frankfurt a.M. 1925. In: Freie Volkskirche, Jg. 12, 1925 (Nr. 18) S. 325.
Christliche und idealistische Deutung der Geschichte. Vortrag, gehalten im Kreise von Dozenten und Studierenden der Theologischen Fakultät Zürich am 18. Dezember 1924. In: Zwischen den Zeiten, Jg. 3, 1925 (Heft 2) S. 154-182. Chr. Kaiser, München.
Platonische Wahrheit. In: Zeitwende, Jg. 2, 1926 (Heft 3) S. 291-302. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München.
Kierkegaard, der Denker. Vier Vorlesungen. In: Zwischen den Zeiten, Jg. 4, 1926 (Heft 3) S. 194-234. Chr. Kaiser, München.
Das Problem der Willensfreiheit. Vortrag, gehalten in der Ortsgruppe Basel der Kantgesellschaft am 15. Dezember 1925. In: Zwischen den Zeiten, Jg. 4, 1926 (Heft 4) S. 1-38. Chr. Kaiser, München.
Geschichte und Offenbarung (Im Hinblick auf Sören Kierkegaard). Vortrag, gehalten in der Christlichen Studentenvereinigung Basel am 27. Mai 1926. In: Nouvelles de L'ACSE; Association Chrétienne Suisse d'Etudiants (8 Seiten).
Kant und die moderne Metaphysik. Vortrag, gehalten in der Ortsgruppe Stuttgart der Kantgesellschaft am 16. Dezember 1927. In: Zwischen den Zeiten, Jg. 6, 1928 (Heft 5) S. 406-428. Chr. Kaiser, München.
Plato im Spiegel neuester Darstellungen. In: Zeitwende, Jg. 4, 1928 (Heft 11) S. 426-439. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München.

Die idealistische Philosophie und das Christentum. (Zum Buche von E. Hirsch, Die idealistische Philosophie und das Christentum). In: Zwischen den Zeiten, Jg. 6, 1928 (Heft 1) S. 46-58. Chr. Kaiser, München.

Das Recht unserer Theologischen Fakultät. Vortrag, gehalten in der Vereinigung unabhängiger Kirchgenossen in Basel am 23. Januar 1928. In: Zwischen den Zeiten, Jg. 6, 1928 (Heft 6) S. 477-498. (Auch als Sonderdruck erschienen). Chr. Kaiser, München.

Die Philosophie und das Christentum. Zum Buche von H. Knittermeyer, Acht Vorlesungen zur Einleitung in die Philosophie. In: Zwischen den Zeiten, Jg. 7, 1929 (Heft 2) S. 142-156. Chr. Kaiser, München.

Karl Steffensen, ein Philosoph Basels. In: Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz, Jg. 85, 1929 (Nr. 14) S. 210-216. Friedrich Reinhardt, Basel.

Ontologie und Idealismus. Eine Auseinandersetzung von Heinrich Barth mit Martin Heidegger. In: Zwischen den Zeiten, Jg. 7, 1929 (Heft 6) S. 511-540. Chr. Kaiser, München.

Kant und der Anspruch der Gegenwart. In: Zeitwende, Jg. 5, 1929 (Heft 12) S. 533-543. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München.

Die Geistfrage im Deutschen Idealismus. Vortrag, gehalten an der Theologischen Woche in Elberfeld am 8. Oktober 1929. In: Zur Lehre vom Heiligen Geist (zusammen mit Karl Barth). Zwischen den Zeiten, Beiheft Nr. 1, S. 1-38. Chr. Kaiser, München 1930.

Heidegger und Kant. Zu Martin Heideggers Buch über «Kant und das Problem der Metaphysik». In: Theologische Blätter, Jg. 9, 1930 (Nr. 6) Sp. 139-147. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig.

Philosophie und Christentum. Eine Ansprache an Studenten. In: Zeitwende, Jg. 6, 1930 (Heft 8) S. 110-125. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München.

Die Krisis der Humanität. Vortrag, gehalten in der Theologischen Fakultät Zürich am 10. Juli 1930. In: Zwischen den Zeiten, Jg. 8, 1930 (Heft 6) S. 454-474. Chr. Kaiser, München.

Hermann Cohens religionsphilosophische Schriften. In: Blätter für Deutsche Philosophie, Bd. 5, 1931/32 (Heft 1) S. 110-115. Junker und Dünnhaupt, Berlin.

Zur Erkenntnis Augustins. In: Zwischen den Zeiten, Jg. 9, 1931 (Heft 4) S. 321-331. Chr. Kaiser, München.

Philosophie, Theologie und Existenzproblem. Vortrag, gehalten in Zürich am 10. Juli 1931. In: Zwischen den Zeiten, Jg. 10, 1932 (Heft 2) S. 99-124. Chr. Kaiser, München.

Zu Emil Brunners Ethik. In: Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz, Jg. 88, 1932 (Nr. 26) S. 405-408. Friedrich Reinhardt, Basel.

Beruf und Berufung. In: Blätter für Deutsche Philosophie, Band 7, 1933/34 (Heft 1/2) S. 53-59. Junker und Dünnhaupt Verlag, Berlin.

*Philosophie der Zukunft. In: Festschrift für Karl Joël zum 70. Geburtstage, S. 9-27. Helbing & Lichtenhahn, Basel 1934.

Der Christ in der Philosophischen Fakultät. In: In Extremis, 1935 (Nr. 7/8) S. 184-192. (Cahiers périodiques publiés par l'Association Chrétienne Suisse d'Etudiants) Friedrich Reinhardt, Basel.

Christliche Universität? Vortrag, gehalten zur Einleitung der «Christlichen Universitätswoche» in Basel am 20. Januar 1936. In: Schweizer Annalen, 1936 (Heft 4) S. 248-260. Max Niehans, Zürich.

Christliches Denken. Vortrag, gehalten bei den Theologen an der Universität Basel. In: Theologische Blätter, Jg. 16, 1937 (Nr. 7/8) Sp. 153-165. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig.

Der Mensch in der Mitte. Blaise Pascals Gedanken über Vernunft und Glauben. In: Neue Schweizer Rundschau N.F., Jg. 5, 1938 (Heft 11) S. 649-665. Fretz und Wasmuth, Zürich.

Menschenrechte im Lichte der Geistesgeschichte. Vortrag, gehalten in der Philosophischen Gesellschaft in Zürich, als historische Einleitung zu einer Folge von Vorträgen über Rechtsphilosophie. In: Philosophia, Vol. 3, 1938, S. 419-443. Ex Officina Societatis «Philosophiae», Belgrad. Kommissionsverlag Rascher, Zürich/Leipzig.

*Natürliche Theologie. In: Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz, Jg. 95, 1939 (Nr. 23) S. 357-360. Friedrich Reinhardt, Basel.

Was würde eine christliche Begründung des Gymnasiums bedeuten? Vortrag, gehalten an der Konferenz der Schweizerischen Gymnasialrektoren am 10. Juni 1941 in Biel. In: Die philosophischen und religiösen Grundlagen des Schweizerischen Gymnasiums, S. 62-79. H. R. Sauerländer, Aarau 1941.

Ein anderer Beitrag zum Bildungsproblem. Zum Beitrag von Dr. E. Haenssler im «Basler Schulblatt» Jg. 2, 1941 (Nr. 6.) In: Basler Schulblatt, Jg. 2, 1941 (Nr. 8) S. 193-201.

Demokratie und Persönlichkeit. In: Schweizer Monatshefte, Jg. 22, 1942 (Heft 7) S. 387-400. Genossenschaft Schweizer Monatshefte für Politik und Kultur, Zürich.

*Philosophie der Existenz. In: Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, Band II, 1942 S. 22-46. Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel.

Was heisst Bildung in christlichem Geiste? Vortrag, gehalten an der Jahresversammlung des Evangelischen Schulvereins der Schweiz in Zürich am 12. September 1943. In: Schweizerisches Evangelisches Schulblatt, Jg. 78, 1943 (Nr. 19/20) S. 291-303. Verlag des Evangelischen Schulvereins der Schweiz, Zürich.

Von der Macht der Tatsachen. In: Schweizer Annalen, 1944 (Heft 3) S. 142-155. Verlag der AZ-Presse, Aarau.

Der Staat und seine Gerechtigkeit. Vortrag, gehalten in der Theologischen Fachschaft der Universität Basel am 8. Mai 1944. In: In Extremis, Jg. 11, 1945 (Nr. 3/4) S. 41-57. Friedrich Reinhardt, Basel

Philosophie und Schule II: Ein unreifes, spielerisches Unterrichtsexperiment. In: Basler Schulblatt, Jg. 6, 1945 (Heft 3) S. 47-49.

Aufgabe und Stellung der Universität im internationalen geistigen Leben. Rede, gehalten an der Schweizerischen Hochschultagung in Zürich am 30. Juni 1945. In: Basler Studentenschaft, Sondernummer (Hochschule und internationaler Wiederaufbau), Jg. 26, 1945 (Nr. 6) S. 131-141.

*Das Menschenbild im protestantischen Erziehungsideal. Vortrag, gehalten am 26. November 1944 in Basel, an der IV. Helvetischen Disputation. In: Das Menschenbild im katholischen, protestantischen, anthroposophischen Erziehungsideal, S. 33-57. Paul Haupt, Bern 1946.

*Glaube und Vernunft als Existenzproblem. Vortrag, gehalten in der Basler Predigergesellschaft am 18. Februar 1946. In: Theologische Zeitschrift, hrsg. von der Theologischen Fakultät der Universität Basel, Jg. 2, 1946 (Heft 3) S. 204-221. Friedrich Reinhardt, Basel.

Die bekennende Schule. Ansprache, gehalten an der Jahresversammlung der Freien Evangelischen Schule am 18. Dezember 1946. In: 58. Bericht über die Freie Evangelische Schule, 1946/47 S. 3-8. Karl Werner, Basel 1947.

Die Gemeinde und die neuzeitlichen Ideologien. In: Der Kirchenfreund. Blätter für biblisches Bekennen in der Kirche, Jg. 81, 1947 (Nr. 17) S. 260-263. Zwingli, Zürich.

*Transzendierende Existenz. Vortrag, gehalten in der Philosophischen Gesellschaft Basel am 7. Februar 1946. In: Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, Vol. VII, 1947, S. 4-26. Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel.

Das Böse, eine Frage der Philosophie und des Glaubens. Vortrag, gehalten in den Positiven Gemeindevereinen von Basel am 21. Oktober 1947. In: Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz, Jg. 104, 1948 (Nr. 11 und 12) S. 162-164 und 178-180. Friedrich Reinhardt, Basel.

*Die Philosophie der Erscheinung und der christliche Glaube. Vortrag, gehalten in Groningen, Utrecht, Leiden und Amsterdam, 19.-22. April 1948. In: Theologische Zeitschrift, hrsg. von der Theologischen Fakultät der Universität Basel, Jg. 4, 1948 (Heft 4) S. 271-291. Friedrich Reinhardt, Basel.

Die Bedeutung der Freiheit bei Epiktet und Augustin. In: Das Menschenbild im Lichte des Evangeliums. Festschrift zum 60. Geburtstag von Emil Brunner, S. 49-64. Zwingli-Verlag, Zürich 1950.

Zu Pestalozzis Rede am 12. Januar 1818. In: Das Wort sie sollen lassen stahn. Festschrift zum 70. Geburtstag von Albert Schädelin, S. 87-104. Herbert Lang, Bern 1950.

Karl Jaspers über Glaube und Geschichte. In: Theologische Zeitschrift, hrsg. von der Theologischen Fakultät der Universität Basel, Jg. 6, 1950 (Heft 6) S. 434-460. Friedrich Reinhardt, Basel.

Esquisse d'une philosophie de l'existence dans son rapport avec la vérité de foi. Traduit de l'allemand. In: Revue de Théologie et de Philosophie, 1951 (Nr. III) S. 161-174. Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne.

*Grundzüge einer Philosophie der Existenz in ihrer Beziehung zur Glaubenswahrheit. In: Theologische Zeitschrift, hrsg. von der Theologischen Fakultät der Universität Basel, Jg. 9, 1953 (Heft 2) S. 100-117. Friedrich Reinhardt, Basel (zuerst in franz. Sprache 1951).

*Echter und falscher Existentialismus. In: Reformatio, Zeitschrift für evangelische Kultur und Politik, Jg. 1, 1952 (Heft 2) S. 65-76. Benteli, Bern-Bümpliz.

Pestalozzi und die Philosophie der Geschichte. In: Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, Vol. XI, 1951, S. 7-25. Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel.

Zur Frage des Philosophieunterrichts an den Mittelschulen. In: Festschrift zu Ehren von alt Rektor Dr. Hans Fischer, veröffentlicht anlässlich des 50jährigen Bestehens des Gymnasiums Biel, S. 123-135, Biel 1952.

*Sühne und Versöhnung. In: Reformatio, Zeitschrift für evangelische Kultur und Politik, Jg. 3, 1954 (Heft 1) S. 3-15; (Heft 2) S. 67-80. Benteli, Bern-Bümpliz.

Freiheit und Verantwortung. Vortrag, gehalten an der Konzentrationswoche der Ober-Prima des Freien Gymnasiums in Bern am 13. Mai 1954. In: Weg und Ziel. Mitteilungen aus dem Freien Gymnasium Bern, Jg. 1954 (Nr. 2) S. 12-23.

Die negative und die positive Philosophie. Verhandlungen der Schelling-Tagung in Bad Ragaz vom 22.-25. September 1954. In: Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweize-

rischen Philosophischen Gesellschaft, Vol. XIV, 1954, S. 225-238. Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel.

Unsere Gegenwart – eine Frage des Glaubens. Vortrag, gehalten vor Schülern der Basler Gymnasien. In: Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz, Jg. 112, 1956 (Nr. 5) S. 66-70. Friedrich Reinhardt, Basel.

*Grundgedanken der Ästhetik. In: Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, Vol. XVI, 1956, S. 69-83. Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel.

Unser Recht zu Strafen. Vortrag, gehalten für die Fachschaft der Theologischen Fakultät Basel am 8. Mai 1957. In: Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz, Jg. 113, 1957 (Nr. 17) S. 258-263. Friedrich Reinhardt, Basel.

Die Krisis der Vernunft, Gabe und Gegebenheit in der christlichen Existenz. Vortrag, gehalten an der Schweizerischen Evangelischen Akademikertagung in Zürich am 9. November 1957. In: Reformatio, Zeitschrift für evangelische Kultur und Politik, Jg. 6, 1957 (Heft 11/12) S. 614-627. Benteli, Bern-Bümpliz.

*Autonomie, Theonomie und Existenz. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik. Studien, Kommentare, Dokumente. Jg. 2, 1958 (Heft 6) S. 321-334. Carl Bertelsmann, Verlag für evangelische Theologie, Gütersloh.

Sinn und Unsinn des Fortschritts. In: Das Problem des Fortschritts und die Wissenschaft. Ein Zyklus von Vorträgen. Rektoratsprogramm der Universität Basel für das Jahr 1959, S. 53-68. Helbing & Lichtenhahn, Basel 1959.

*Christliche Existenz in ihrer Berufung zur Philosophie. In: Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt. Festgabe zum 70. Geburtstag von Emil Brunner, S. 41-56. Zwingli-Verlag, Zürich 1959.

Moderne Friedensideologien und der Friede Christi. In: Reformatio, Zeitschrift für evangelische Kultur und Politik, Jg. 8, 1959 (Heft 11/12) S. 654-667. Benteli, Bern-Bümpliz.

*Eine Grundfrage der Existenzphilosophie. In: Studia Philosophica, Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, Bd. 19, 1959, S. 22-40. Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel.

Freiheit zur Erkenntnis. In: Basler Kirchenbote, Jg. 26, Juni 1960 (Nr. 4).

Philosophie. In: Lehre und Forschung an der Universität Basel zur Zeit der Feier ihres fünfhundertjährigen Bestehens, S. 264-268. Helbing & Lichtenhahn, Basel 1960.

Das Problem der menschlichen Freiheit in philosophischer Sicht. In: Reformatio, Zeitschrift für evangelische Kultur und Politik, Jg. 11, 1962 (Heft 4) S. 195-207. Benteli, Bern-Bümpliz.

Überlegungen zu dem Buche von Max Imboden: «Die politischen Systeme». In: Zeitschrift für Schweizerisches Recht, Neue Folge, Bd. 81, 1962, S. 385-407. Helbing & Lichtenhahn, Basel.

*Zum Gedächtnis von Karl Peter. In: Karl Peter. Auch das Schöne muss sterben. Herausgegeben von Freunden. Druck: C. J. Bucher, Luzern o.J. [1964]. [Ansprache, gehalten am 24. November 1963 anlässlich einer Gedenkstunde für Dr. Karl Peter.]

*Leben und Tod. In: Reformatio, Zeitschrift für evangelische Kultur und Politik, Jg. 15, 1966 (Heft 1) S. 3-11. Benteli, Bern-Bümpliz. [Vortrag, gehalten in der Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Schulung in Basel und am 25. März 1965 in der Kirchgemeinde Riehen.]

Paul Natorp, Platos Ideenlehre, 2. Aufl., Felix Meiner, Leipzig 1921. In: Christliche Welt, Jg. 36, 1922 (Nr. 31) Sp. 585-586.

«Glaube und Offenbarung bei J. G. Hamann». Habilitationsrede von Fritz Lieb. In: Basler Nachrichten, Sonntagsblatt vom 4. April 1926.

Paul Natorp, Der Deutsche und sein Staat. Kant über Krieg und Frieden. Verlag der Philosophischen Akademie, Erlangen 1924. In: Christliche Welt, Jg. 40, 1926 (Nr. 6) Sp. 294-295.

Ernst Haenssler, Die Krisis der Theologischen Fakultät. In: Basler Nachrichten, Literaturblatt vom 7. September 1929.

Hermann Diem, Philosophie und Christentum bei Sören Kierkegaard. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, II. Reihe, Band 1). Chr. Kaiser, München 1929. In: Zwischen den Zeiten, Jg. 8, 1930, S. 446-447.

Karl Ernst Ranke, Die Kategorie des Lebendigen, eine Fortführung der Kant'schen Erkenntniskritik. C. H. Beck, München 1928. In: Zeitwende, Jg. 7, 1931, S. 460-465.

Siegfried Marck, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1. Halbband 1929, 2. Halbband 1931. In: Zwischen den Zeiten, Jg. 9, 1931, S. 551-552.

Gerhard Krüger, Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1931. In: Zwischen den Zeiten, Jg. 10, 1932, S. 186-188.

Johannes Hessen, Augustins Metaphysik der Erkenntnis. Ferd. Dümmler Berlin/Bonn 1931. In: Zwischen den Zeiten, Jg. 10, 1932 S. 380.

Heinrich Rickert, Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; Phil.-Hist. Klasse, Jg. 1930/31, 1. Abhandlung.). Carl Winter, Heidelberg 1930. In: Deutsche Literaturzeitung, 1932, Heft 19, S. 872-877.

Anna Tumarkin, Der Ästhetiker Johann Georg Sulzer. (Die Schweiz im deutschen Geistesleben, hrsg. von Harry Maync, 79. und 80. Bändchen.) Huber & Co., Frauenfeld/Leipzig 1933. In: Basler Nachrichten vom 28. Juli 1933.

«Unzeitgemässe Philosophie». Michael Schabad, Die Wiederentdeckung des Ich in der Metaphysik Teichmüllers. Helbing & Lichtenhahn, Basel 1940. In: Basler Nachrichten vom 1. März 1941.

«Offenbarung und Vernunft». Zu Emil Brunners Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis. Zwingli, Zürich 1942. In: Neue Zürcher Zeitung vom 7. August 1942, Bl. 1 und 6.

Ernst Haenssler, Auf festem Grund. Der neue Diesseitsglaube. Sammlung «Wissen und Wahrheit» Nr. 1. Hans Huber, Bern 1945. In: Basler Schulblatt, Jg. 6, 1946, S. 157-159.

Anna Tumarkin, Wesen und Werden der schweizerischen Philosophie. Huber & Co., Frauenfeld/Leipzig 1948. In: Zeitschrift für Schweizerische Geschichte, Jg. 28, 1948, S. 392-394.

René Voggensperger, Der Begriff der Geschichte als Wissenschaft im Lichte aristotelischer Prinzipien. (Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, Beiheft 5). Freiburg i.Ue. 1948. In: Zeitschrift für Schweizerische Geschichte, Jg. 29, 1949, S. 413-415.

Fritz Buri, Albert Schweitzer und Karl Jaspers. Kulturschriften des Artemis-Verlags, Zürich 1950, Heft 20. In: Theologische Zeitschrift, Jg. 7, 1951, S. 74-76.

Arthur Rich, Pascals Bild vom Menschen, eine Studie über die Dialektik von Natur und Gnade in den «Pensées». (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie. Band III). Zwingli, Zürich 1953. In: Theologische Zeitschrift, Jg. 9, 1953, S. 463-464.

IV. Zeitungsaufsätze

Hermann Kutter†, Nachruf in: Nationalzeitung vom 25. März 1931, Nr. 140.
Zur Besetzung von Lehrstühlen an der Universität. In: Nationalzeitung vom 7. März 1938.
«Alle für Einen!» Gedanken zum Rheinwaldprojekt. (Veränderungen des Textes, Auslassungen im Sinne von Abschwächungen durch die Redaktion). In: Neues Winterthurer Tagblatt vom 17. Februar 1943.
Dr. Louis Schlachter†, Nachruf in: Basler Nachrichten vom 23. November 1943.
Es ist höchste Zeit! (Zur Debatte über das Frauenstimmrecht). In: Riehener Zeitung vom 14. Juni 1946.
Zur Erinnerung an Anna Tumarkin und ihr philosophisches Lebenswerk. Ihren Schülern und Freunden gewidmet. Buchdruckerei Karl Werner AG, Basel 1951 (8 Seiten).
Der Sinn des Lebens. (Zusammenfassung eines Vortrages, gehalten in der Vereinigung «Das Band»). In: Das Band, Monatsblatt für Kranke und Gesunde, Jg. 17, 1952, Nr. 1.
Steuerlose Pädagogik. In: «Gespräch zwischen den Generationen». Nationalzeitung vom 23. Juni 1953, Nr. 281.
Ein Wort des Dankes an Herrn Pfr. H. R. Rothweiler. In: Riehener Zeitung vom 20. Oktober 1961.

V. Ungedrucktes

Die französische Revolution. Vortrag für die «Confidentia», Frühjahr 1905. [Manuskript, 16 Seiten.]
Naturgesetz und Wunder. 24. Juni 1906. [Eine Seite.]
[Über] «... die wichtigsten Fragen, die sich bei der Betrachtung der Weltgeschichte einstellen ...» [Ohne Titel und Jahr. Etwa 1907/08. Manuskript, 15 Seiten.]
Über den Ursprung der Philosophie. Vortrag für die Patria. 20. III. 09. Heinrich Barth, stud. phil. [Manuskript, 24 Seiten.]
Adnotationes criticae. 30. Mai 1909. [Manuskript, 8 Seiten. Zu einem Vortragsmanuskript seines Bruders Karl. Beide Texte sollen in der Karl Barth Gesamtausgabe in einem Band «Vorträge und Kleinere Arbeiten 1905-1911» abgedruckt werden.]
Über Natorps «Logische Grundlagen der exakten Wissenschaft». Vortrag anlässlich erkenntnistheoretischer Übungen bei Prof. E. Cassirer, Berlin am 24. Februar 1916.
Thesen über Seins- oder Gegenstandserkenntnis. 14. Juli 1916.
Über Demokratie. Vortrag für die «Altpatria» Bern am 19. September 1916.
«Idealistischer Monismus». Entwurf zu einem in Hildesheim ca. 1920 gehaltenen, in Verlust geratenen Vortrag.
Das Prinzip des Willens bei Kant. Probevortrag zur Erlangung der venia legendi an der Phil.-Hist. Fakultät der Universität Basel am 3. März 1920.

Das Zeitproblem im Lichte der kantischen Philosophie. Vortrag, gehalten in der Ortsgruppe Basel der Kantgesellschaft am 1. Juli 1921.

N. Hartmann, Metaphysik der Erkenntnis. Vortrag, gehalten ca. 1924.

Das Weltbild Leibnizens. Vortrag, gehalten ca. 1924.

Kantische Ethik. Referat, gehalten in der Arbeitsgemeinschaft der Kantgesellschaft Basel am 2. Dezember 1924.

Idealismus und Metaphysik. Vortrag, gehalten in der Arbeitsgemeinschaft der Kantgesellschaft Basel am 25. Februar 1926.

Deutsche Philosophen in ihrer Stellung zur Zeitgeschichte. Vortrag, gehalten im Bernoullianum Basel am 10. Februar 1927.

P. Häberlin, «Das Geheimnis der Wirklichkeit». Referat, gehalten in der Arbeitsgemeinschaft der Kantgesellschaft Basel am 24. Mai 1927.

Hinrich Knittermeyer, «Die Philosophie und das Christentum». Vortrag, gehalten in der Arbeitsgemeinschaft der Kantgesellschaft Basel am 12. Juni 1928.

Christentum und Humanität. Referat, gehalten in der Christlichen Studenten-Vereinigung Basel im Februar 1930.

Korreferat zu G. Wolff, «Der Begriff der Geltung». Vortrag, gehalten in der Arbeitsgemeinschaft der Kantgesellschaft Basel am 3. Juni 1930, und Thesen zum Begriffe der «Geltung».

Vernunft und Offenbarung. Referat, gehalten in der Philosophisch-Theologischen Vereinigung Basel am 8. Dezember 1931.

Politik und Weltanschauung. Vortrag, gehalten im Bernoullianum Basel am 22. Januar 1931.

Glaube und Denken. Vortrag, gehalten an der Aarauer Konferenz 1933.

*Exegese über 2. Korinther Kap. IV. Gehalten in Wuppertal am 11. und 12. Oktober 1933.

Schule, Staat und Kirche in Baselstadt. Referat, gehalten in der Philosophisch-Theologischen Vereinigung Basel am 24. März 1933.

Martin Heideggers Existenzphilosophie. Referat, gehalten in der Arbeitsgemeinschaft Bernischer Pfarrer am 1. Mai 1933.

Thesen über «Humanität und christlicher Glaube» von Heinrich Barth und Hermann Gauss. [Für die «Philosophisch-Theologische Vereinigung, Juli 1933.]

Thesen über Staat und Politik. [Für die «Philosophisch-Theologische Vereinigung», 23. Februar 1934.]

Christus, nach dem Buche von K. Adam. Referat, gehalten in der Philosophisch-Theologischen Vereinigung Basel am 29. Oktober 1934.

Natur und Gnade. Referat, gehalten in der Philosophisch-Theologischen Vereinigung Basel am 25. Januar 1935.

Der «freie» Wille. Referat, gehalten in der Philosophisch-Theologischen Vereinigung Basel am 3. Mai 1935.

Gedanken über H. Rickerts Geschichtsphilosophie. Referat, gehalten in der Historischen Arbeitsgemeinschaft Basel am 5. Dezember 1936.

K. Barths «Evangelium und Gesetz». Zwei Referate, gehalten in der Philosophisch-Theologischen Vereinigung Basel am 31. Januar und 21. Februar 1936.

Philosophische Existenz heute. Referat, gehalten in der Philosophisch-Theologischen Vereinigung Basel am 1. Dezember 1936.

Der Mythus des 20. Jahrhunderts. Vortrag, gehalten im Positiven Gemeindeverein Elisabethen-Gundeldingen Basel am 17. Januar 1937.
Platons Erzählungen aus dem Jenseits. Vortrag, gehalten im Bernoullianum Basel am 24. Januar 1937.
Pascal, Pensées (Glauben und Denken – Die evangelische Wahrheit). Referate, gehalten in der Philosophisch-Theologischen Vereinigung im Jahre 1937.
Zukunft und Krisis des Intellektuellen. Referat, gehalten in der Studentenverbindung Zofingia Basel am 4. Februar 1938.
Leitsätze zum Problem der mittelalterlichen Philosophie. April 1938.
Evangelium und «Welt». Abschliessendes Referat für die Philosophisch-Theologische Vereinigung Basel, 4. Juli 1938.
Das Paradox und die Philosophie. Referat, gehalten in der Philosophisch-Theologischen Vereinigung Basel am 5. Juni 1939.
Entwurf zu einer Philosophie des «wirklichen» Seins. Maschinenskript 42 Seiten, 1939.
Kognitive und existentielle Wahrheit. Vortrag für die Schweizerische Philosophische Gesellschaft, gehalten in Bern am 3. November 1940.
Leitsätze zum Referate über «Kognitive und existentielle Wahrheit». Bern, 3. November 1940.
Von der «Macht der Tatsachen». Vortrag, gehalten im Bernoullianum Basel am 5. März 1942. Über dasselbe Thema siehe «Schweizer Annalen», 1944, Heft 3, S. 142 155.
Glaubens- und Gewissensfreiheit. Vortrag, gehalten bei den «Sozialistischen Kirchgenossen» in Basel am 6. März 1942.
Das Rheinwaldwerk. Referat, gehalten vor dem Kirchenrate der Evangelisch-reformierten Kirche Baselstadt am 14. Dezember 1942.
Vernunft und Glaube als Existenzproblem. Vortrag, gehalten im Pfarrkapitel Horgen am 24. Januar 1944.
Der Einzelne und die Gemeinschaft. Vortrag, gehalten im Arbeitslager in Bassecourt am 27. November 1944.
Erziehung zur Gemeinschaft. Vortrag, gehalten in Glaurus am 11. Dezember 1944.
Von der Bedeutung des «Glaubens» (In Anlehnung an Kierkegaard). Vorlesung, gehalten am Mathematisch-Naturwissenschaftlichen Gymnasium Basel am 14. März 1945.
Zum 8. Mai 1945. Im Anschluss an eine Vorlesung von Ende SS 1940 als Vorlesung gehalten am «Friedenstag» 8. Mai 1945.
Pestalozzis Gedanken über den Menschen. Vortrag, gehalten in Glarus am 1. April 1946.
Philosophie der Existenz. Zusammenfassung der im SS 1947, im WS 1947/48, im SS 1948, im WS 1948/49 gehaltenen Vorlesung. Vervielfältigung, herausgegeben für Studenten.
J.-P. Sartre. Referat für den Kollegenabend vom 11. Dezember 1947.
Die Begründung der Gemeinschaft. Vortrag, gehalten in Amsterdam in der Gesellschaft «Vrij Nederland» am 22. April 1948; mit neuer Einleitung versehen in Schaffhausen am 21. März 1949.
Was ist der Mensch? (Vom Standpunkt der Philosophie). Vortrag, gehalten für die Evangelische Hochschulgemeinde in Bern am 7. Februar 1949.
Die Philosophie des Lichts von Plotin bis Paracelsus. Vortrag, gehalten in der Philosophischen Gesellschaft Zürich am 8. Februar 1950.
Glaube und Geistesleben. (Vortrags- und Diskussionsabende für Schüler und Schülerinnen der obern Mittelschulen) gehalten am 25. September 1950.

Der Sinn des Lebens. Vortrag, gehalten in der Vereinigung «Das Band» in Basel am 17. Oktober 1951.
Zum Problem der phänomenalen Gegenständlichkeit. Maschinenskript 17 Seiten, 1951.
W. R. Corti, Die Mythopoese des «werdenden Gottes». Votum, abgegeben in der Philosophischen Gesellschaft Basel am 28. Januar 1954.
Quartiervortrag zur Basler Frauenbefragung. Gehalten im «Schlüssel» in Basel am 3. Februar 1954.
Das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Memorandum zuhanden einer Konferenz im Ökumenischen Institut Bossey über dieses Thema, ca. 1955.
*Das «Wort von der Versöhnung». Beitrag zu den Blättern zu Ehren von Arnold Gilg (Bern) bei Anlass seines 70. Geburtstages im Januar 1957.
Philosophische Ethik. Vortrag vor der Klinikerschaft Basel, 2. März 1960.
Bewusstwerden – ein Grundproblem unserer Gegenwart. Vortrag in der Philosophischen Gesellschaft Basel am 16. Mai 1963. [Maschinenskript der Einleitung. Vorgetragen wurde der Inhalt der S. 463-483 aus «Erkenntnis der Existenz».]
*Neutestamentliches. – I. Neutestamentliche Überlegungen. Mit einer Vorbemerkung vom 16. August 1941. [Maschinenskript DIN A4, S. 1-58. Vornehmlich zu johanneischen Gedanken. Vgl. Auszüge in: Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik (unter I), S. 242f. – II. Der Glaube im Neuen Testament – zunächst nach den authentischen Paulusbriefen. [Begonnen am 11. September 1950. Unveröffentlichtes Maschinenskript DIN A4, S. 59-97.] – III. Zum Begriffe «Nomos». [Fortsetzung des vorigen. Unveröffentlichtes Maschinenskript, S. 97-135.] - IV. Ev. Johannes. [Begonnen 11. Februar 1957. Unveröffentlichtes Manuskript DIN A4, 16 Seiten.] – V. Evangelium Johannis. [Begonnen 17. März 1958. Unveröffentlichtes Manuskript DIN A4, 15 Seiten.]
*Zum Probleme der biblischen Hermeneutik. [Nachlass. I. Teil eines etwa ab 1963/64 in Arbeit genommenen grösseren Werkes.]

VI. Sekundärliteratur zu Heinrich Barth

Hermann Diem, Kritischer Idealismus in theologischer Sicht. Eine Auseinandersetzung mit Heinrich Barth. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. Siebente Reihe, Band II). München 1934.
Gerhard Huber, Heinrich Barths Philosophie. In: Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für Heinrich Barth, Basel 1960, S. 199-249.
Julius Schaaf, Das Erscheinen. In: Studia Philosophica, Basel 1963, S. 163-177.
«Heinrich Barth. Trauerfeier in der Dorfkirche Riehen am 25. Mai 1965.» Ansprachen von Hansjörg A. Salmony, Armin Wildermuth, Günther Hauff.
Julia Gauss, Das Problem der Geschichtsphilosophie bei Heinrich Barth. In: Theologische Zeitschrift, Basel, Jg. 25, 1969, S. 120-129.
Paul Gürtler, Der philosophische Weg Heinrich Barths. Transzendental begründete Existenzialphilosophie als Basis für das ökumenische Gespräch, Basel 1976, 291 Seiten.
Daniel Kipfer, Transzendental begründete Existenzphilosophie. Darstellung von Heinrich Barths «Erkenntnis der Existenz». Lizentiatsarbeit. Basel 1988.

Die Bibliographie stützt sich auf den bibliographischen Teil der Festschrift für Heinrich Barth von 1960 (unter VI) und auf die entsprechenden Ergänzungen in: Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik, Basel 1967 (letzter Titel unter I). Weiter sei auf den Nachlass in der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Basel verwiesen.